سلسلة الدراسات الفكريّة والسياسيّة

مركز نهوض للدراسات والنشر

الإسلام والسياسة في العصر الوسيط

تأليف:

د. مكرم عبّاس

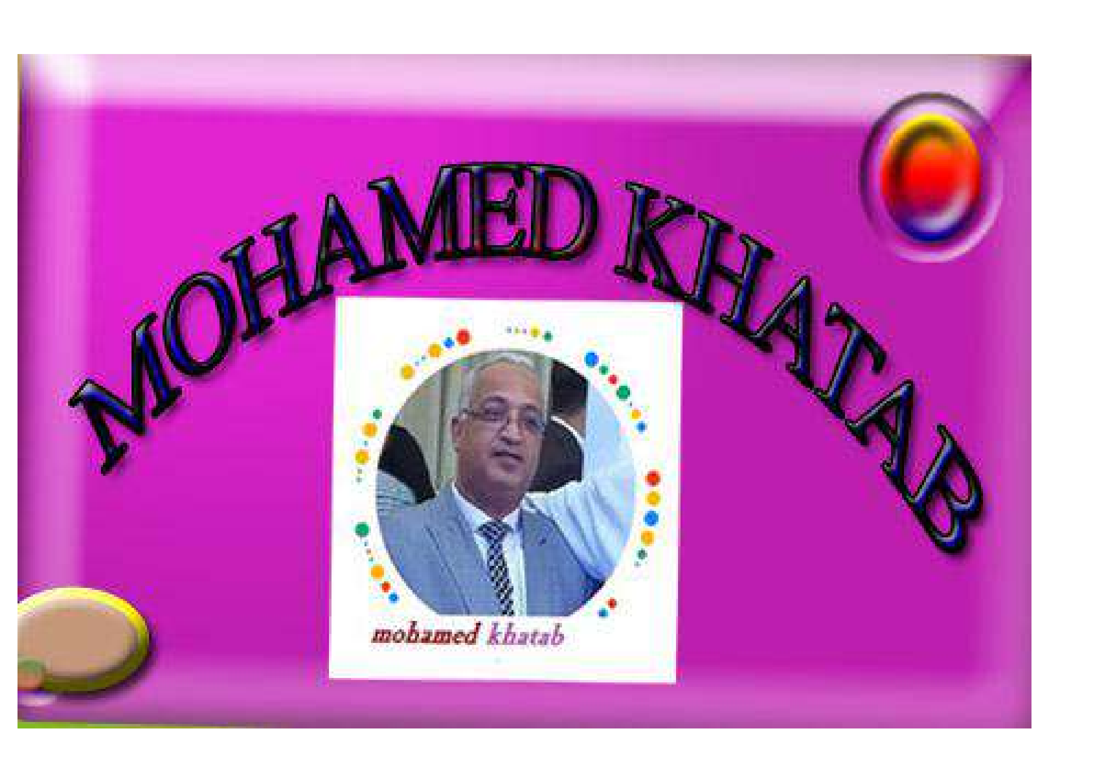
ترجمة:

د. محمد الحاج سالم



مركز نهوض للدراسات والنشر

NOHOUDH CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS



الإسلام والسياسة في العصر الوسيط

وقف نهوض لدراسات التنمية

في عالم سريع التغير، بآفاقه وتحدياته الجديدة التي توسع من دائرة النشاط الإنساني في كل اتجاه، ونظراً لبروز حاجة عالمنا العربي الشديدة إلى جهود علمية وبحثية تساهم في تأطير نهضته وتحديد منطلقاته ومواجهة المشكلات والعقبات التي تعترضها، وذلك في ظل إهمال للمساهمات المجتمعية، والاعتماد بصورة شبه كلية على المؤسسات الرسمية. وحيث كانت نشأة الوقف فقهياً وتاريخياً كمكون رئيس من مكونات التنمية في المجتمع المدني العربي الإسلامي، انعقدت الرؤية بإنشاء «**وقف نهوض لدراسات التنمية**» في ٥ يونيو ١٩٩٦م كوقف عائلي ـ عائلة الزميع في الكويت ـ وتم تسجيل أول حجية قانونية لهذا الوقف وإيداعها وتوثيقها بإدارة التوثيقات الشرعية بدولة الكويت، حيث اختير اسم «**نهوض**» للتعبير عن الغرض والدور الحقيقي الذي يجب أن يقوم به الوقف في تحقيق نهضة المجتمع، انطلاقاً من الإيمان القائم أن التنمية البشرية بأوجهها المختلفة هي المدخل الحقيقي لعملية التنمية والانعتاق من التخلف ومعالجة مشكلاته.

ويسعى وقف «**نهوض**» إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحوار والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة مهما تباينت وتنوعت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية.

ويقوم الوقف بتنفيذ هذه الأهداف والسياسات عن طريق أدوات عديدة من أبرزها إحياء دور الوقف في مجال تنشيط البحوث والدراسات، وتأصيل مناهج البحث العلمي في التفاعل مع القضايا المعاصرة التي تواجه حركة التنمية، من أبرزها:

- إنشاء ودعم مراكز ومؤسسات بحثية تختص بإجراء الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتنموية.
- تمويل برامج وكراسيّ أكاديمية.
- نشر المطبوعات البحثية والأكاديمية لإثراء المكتبة العربية.
- إقامة المؤتمرات والملتقيات والورش العلمية.
- إقامة شبكة علاقات تعاون مع المتخصصين والمراكز العلمية.

للمزيد حول أهداف ومشاريع وقف نهوض لدراسات التنمية يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للوقف: www.nohoudh.org

سلسلة الدراسات الفكريّة والسياسيّة

الإسلام والسياسة في العصر الوسيط

تأليف:
د. مكرم عبّاس

ترجمة:
د. محمد الحاج سالم



مركز نهوض
للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

الكتاب: الإسلام والسياسة في العصر الوسيط
المؤلف: مكرم عباس
المترجم: محمد الحاج سالم
الناشر: مركز نهوض للدراسات والنشر
الطبعة: الأولى ٢٠٢٠م بيروت ـ لبنان

الآراء التي يتضمّنها هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نهوض للدراسات والنشر

© حقوق الطبع والنشر محفوظة
مركز نهوض للدراسات والنشر
الكويت ـ لبنان

البريد الإلكتروني: info@nohoudh-center.com

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز نهوض للدراسات والنشر

عباس، مكرم.
الإسلام والسياسة في العصر الوسيط/ تأليف: مكرم عباس، ترجمة: محمد الحاج سالم.
(٢٠٨)ص، ١٧×٢٤سم.

ISBN: 978 - 614 - 470 - 024 - 2

١. الإسلام والسياسة في العصر الوسيط. ٢. الإسلام. ٣. السياسة. ٤. الفلسفة.
٥. العصر الوسيط. ٦. تاريخ الفلسفة. أ. سالم، محمد الحاج (مترجم). ب. العنوان.

ترجمة حصرية مأذون بها من الناشر لكتاب:
Islam et politique à L'âge classique
By
Makram Abbès
Copyright © Presses Universitaires de France, 2009.

مركز نهوض للدراسات والنشر

تأسس «**مركز نهوض للدراسات والنشر**»، كشركة زميلة وعضو في مجموعة غير ربحية متمثلة في «**مجموعة وقف نهوض لدراسات التنمية**» في الكويت والتي تأسست في عام ١٩٩٦م.

يسعى المركز للمشاركة في إنتاج المعرفة الجادة سواء اتفقت أو اختلفت مع توجهاته، والمساهمة في إحداث تغيير نوعي في الساحة الثقافية والعلمية.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
تقديم مركز نهوض للدراسات والنشر	٧
مقدمة عامة	١١
تقليد الآداب السلطانية	٢٠
فكرة السلطة	٢٥
الملك والسلطان	٢٥
ضرورة السلطة السياسية	٢٧
مسألة الأصل الإلٰهي للسلطة	٣٣
فكرة الحكم	٣٩
السياسة والتدبير	٣٩
سياسة النفس	٤٢
سياسة الآخرين	٤٨
فضائل الأمير	٥٥
الأخلاق المتقابلة	٥٥
المعرفة والقوة: مشكلة المشورة	٥٩
السياسة والدين	٦٤
من صناعة المُلْك إلى تصدُّع السلطان	٦٨
استقلال السياسة والعلمنة	٦٨
صناعة تدبير الحكم	٧٣
من خصخصة السياسة إلى ترعيتها	٧٨

الشريعة والسياسة ٨٦
الشرعي والمشروع: من بناء القاعدة إلى خرقها ٩٣
القواعد السياسية ٩٣
الحالات الاستثنائية ٩٩
إضفاء المشروعية: واقعية سياسية أم دفاع عن الاستبداد؟ ١٠٦
عدالة الإمام وبَغْي المنشقِّ ١٠٦
الطاعة تجنُّبًا للفتن ١١١
إعادة النظر في القاعدة الشرعية ١١٥
المعيار الشرعي ومشكلة لاهوت التأسيس ١١٥
ذبول الفقه ١٢٠
طبيعة العقد في فقه السياسة الشرعية ١٢٧
تقليد الفلسفة السياسية في الإسلام: الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية في الإسلام ١٣١
فكرة المدينة ١٣١
السياسة والدين والفلسفة ١٤٢
في مواجهة الآداب السلطانية ١٤٨
ابن باجة وابن رشد: من إعادة تأسيس علم التدبير إلى النقد السياسي للاهوت ١٥٥
مشكلة سياسة الآخرين عند ابن باجة ١٥٥
النقد السياسي للاهوت ١٥٩
الأشكال المختلفة للاهوت السياسي ١٦٦
فكرة الدولة عند ابن خلدون ١٧٠
من علم الإنسان إلى ديناميات الحضارة ١٧٤
الدولة ١٧٨
السياسة والدين ١٨٤
مسألة الخلافة ونموذج ثورة الأولياء الصالحين ١٨٩
خاتمة: الإسلام والحداثة السياسية ١٩٤

تقديم مركز نهوض للدراسات والنشر

«الإسلام كنيسة غير مرئية»! و«لا يسمح بقيام أي فصلٍ بين السلطة الدينية وبين السلطة السياسية».

ذلك هو الوصف الذي نعت به عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر الإسلامَ، وتلك هي الأطروحة التي عبَّر عنها عند تحليله لمنزلة السياسة في المجال المجتمعي الإسلامي.

وقد خَلُصَ فيبر إلى هذه النتيجة بعد أن قام بتصنيف التصورات المحدّدة لعلاقة السياسة بالدين في تصورين اثنين هما:

«تصور عقلاني» يجد منبعه ـ حسب زعمه ـ في الثقافة الغربية، ومقتضى هذا التصور العقلاني الفصل بين الدين والسياسة.

و«تصور ثانٍ» يقول بالتماهي بين المجالين الديني والسياسي، مع هيمنة الأول؛ مما ينتج تحكُّم السلطة الدينية في المجال الزمني.

وعلى الرغم من أن فيبر لم يتوسع في دراسة الإسلام وتاريخه، فقد تسرَّع في بلورة حكم جازمٍ مفاده أن الإسلام نموذجٌ يمثِّل التصور الثاني، حيث لا يعترف باستقلالية السلطة السياسية عن السلطة الدينية. هذا على الرغم من أن تبعية السياسي للدين لم توجد بوضوحٍ بمقدار وجودها الصريح في التاريخ السياسي للمسيحية.

أليس في هذه الأطروحة التي عبَّر عنها فيبر افتئاتٌ على التجربة التاريخية الإسلامية؟

أليست تلك التعابير التي نعت بها فيبر الإسلامَ مجرَّد إسقاطٍ لخصوصية التجربة الدينية الأوروبية على التاريخ الإسلامي؟

وإذا كان فيبر لم يجد لوصف ما سمَّاه بهيمنة الديني على السياسي في المجال الإسلامي، سوى الزعم بأن الإسلام «كنيسة غير مرئية»، فقد كان أمامه في المجال التاريخي الأوروبي كنيسة مرئيَّة محسوسة ومجسدة، مارست خلال القرون الوسطى نفوذًا مطلقًا على السلطة الزمنية؛ فكيف جعل التصور العقلاني من خصوصيات التجربة الأوروبية، نافيًا إمكانية وجوده في تاريخ الإسلام؟

لقد أثَّر ماكس فيبر تأثيرًا واضحًا في كثيرٍ من الدراسات التي اهتمَّت ببحث الفكر السياسي الإسلامي، حيث تبنَّت موقفه القائل بأن الإسلام يرجع السياسة إلى ما هو إلهيّ، نافيًا مشروعية الاجتهاد البشري في تنظيم المجال المدني العام، والتشريع للقواعد المنظِّمة للعلاقات السياسية والاجتماعية العامة.

ونماذج الدراسات التي تناولت تاريخ الإسلام، وطبيعة العلاقة بين السياسة والدين، وسارت في تأويلها وحكمها مسار التأويل الفيبري كثيرةٌ جدًّا، منها كتابات باتريشيا كراونه التي كرَّرت موقف فيبر حرفيًّا بقولها: إن «المجتمع المسلم كان [في العصور الوسطى] نوعًا من الكنيسة، وجماعةً تَقَوِيَّة من المؤمنين محميَّة من قِبل دولة، بعد أن فشلت في أن تكون جماعةً تَقَوِيَّة حقيقيَّة»[1]. كما أن الكتابات التي التقت مع فيبر في تأويله لعلاقة الإسلام بالسياسة عديدةٌ، أشهرها دراسات غوستاف فون غرونباوم، وآن لامبتون، وبرتران بادي، ولويس غارديه الذي يذهب إلى حدِّ القول بأن في الإسلام «ليست جميع السلطات نابعةً من الله فحسب، بل لا سلطة فيه ـ بأتمِّ معنى الكلمة ـ غير سلطة الله [. . .]. فالله لا يعطي السلطة لكل قائد زمنيٍّ ولو كان معيَّنًا بالانتخاب فحسب، بل نعيد ونكرِّر حرفيًّا أن لا وجود لأي سلطةٍ زمنيَّة حقيقيَّة سوى سلطة الله»[2].

والفكرة الجوهرية التي تشيعها هذه الكتابات هي أن الإسلام لا يسمح ببناء مجال سياسيٍّ مستقل عن السلطة الدينية؛ ومن ثَمَّ فهو يشكِّل عائقًا أمام قيام دولة مدنية.

وهذا الكتاب «**الإسلام والسياسة في العصر الوسيط**» للباحث مكرم

---

(١) P. Crone, **Medieval Islamic Political Thought**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005, p. 396.

(٢) Louis Gardet, **La cité musulmane**, Paris, Vrin, 1976, p. 35.

عبَّاس، هو محاولة علميَّة موفَّقة لنقد هذا التصور، بالتركيز على بيان تنوُّع الفكر السياسي الإسلامي، كما تجلَّى في تراثنا الثقافي، وكما تفاعل مع تطورات المجتمع خلال التاريخ.

ويتميَّز الكتاب بملمحٍ أكاديميٍّ جليٍّ، وبموقفٍ منهجيٍّ يتجاوز الاختصارات السهلة، ليتعمَّقَ في دراسة دقائق الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط. ذلك الفكر الذي أنتج ـ حسب رأي المؤلف ـ «ثلاث طرق لفهم السياسة»:

تتجلَّى **الطريقة الأولى** في كتابات مؤلِّفي «الآداب السلطانية» الذين ركَّزوا على قيم الحكم، واحتياجه إلى الحكمة والاعتبار بالتجارب السياسية، سواء تلك التي جرت داخل سياق التاريخ الإسلامي، أم تلك المستمدَّة من خارجه (الفرس، والروم، والهند).

أما **الطريقة الثانية**، فهي طريقة الفقهاء الذين يعيب عليهم المؤلِّف أنهم انشغلوا بإشكالية الفتنة، وبالغوا في التركيز على أولويَّة الأمن وحفظ انتظام المجتمع وتماسكه إلى درجة تسويغ الاستبداد ومنحه الشرعية باسم الدين.

وثالث تلك الطرق طريقة الفلاسفة (الفارابي، وابن سينا...)، وهي طريقة تفكِّر في المسألة السياسية من منظور القانون الطبيعي وبمقصد تحقيق كمالات الإنسان، مستلهمة الثقافة العلمية والفلسفية المتداولة في زمنهم.

وقد انتهى المؤلِّف بعد تحليله لنماذج من هذه الطرق المنهجية الثلاث إلى خلاصاتٍ مهمَّة وهي: أن كُتَّابَ الآداب السلطانية كانوا يقفون إلى جانب العدل، ويتخذونه محورًا في صياغة آداب رجل السياسة؛ بينما الفقهاء ـ وتلك هي المفارقة ـ لم يعتنوا كثيرًا بقيمة العدل، بقدر ما اعتنوا بمسألة «المفيد والضروري»، فحبَّذوا استبداد السلطة لِما فيها من فائدة حفظ الأمن. في حين وقف الفلاسفة إلى جانب الخير وفكرة «الكمال».

وبالعودة إلى موقف ماكس فيبر ـ ومن تلاه من الباحثين الغربيين في الفكر السياسي الإسلامي ـ القائل بأن الإسلام «كنيسة غير مرئية »، وأن لا مجال لبناء دولة مدنية مستقلَّة عن السلطة الدينية؛ نتساءل:

هل ثمة جواب نقدي دقيق قدَّمه مكرم عباس في كتابه هذا؟

يقول المؤلِّف إن «معنى دَنْيَوَة الدين التي يعزوها ماكس فيبر إلى الإصلاح وإلى الأخلاق البروتستانتية، كان موجودًا بالفعل في الإسلام منذ ولادته، وذلك على وجه الخصوص بفضل ظهور العديد من المعارف الدنيوية، وأهمية الفضول العلمي الذي كان في تعايشٍ تامٍّ مع مقصد الروحانية ذاته. فنمط الحياة الدينية الذي طوَّره الإسلام منذ القرون الأولى لم يهمل تثمير الحياة الدنيا، سواء على المستوى الاقتصادي (التجارة والإثراء)، أو الخاص (الملذات الجسديَّة)، أو السياسي (إقامة مدينة أرضيَّة تحقِّق الطموح المزدوج للإنسان، الجسدي والروحي)».

غير أننا نلاحظ أن مكرم عباس لا يرتهن بمحاولة تفنيد أطروحة فيبر؛ بل بدل الرد المباشر، قام بمحاولة بحثيَّة متميزة، انطلاقًا من مفاهيم الفلسفة السياسية. كما لم ينشغل «بمقارناتٍ بين النصوص المقدَّسة للمسيحية والإسلام، ولا بدراساتٍ تاريخية لمؤسستي الخلافة والبابوية من حيث البنية وطرق الاشتغال». بل ركَّز على مساءلة «المفاهيم... وتتبُّع ظهور الأفكار، وتشكُّل التقاليد، ونشوء النماذج الرئيسة للفكر السياسي».

بَيْدَ أن الملاحظة البادية للعيان هي أن الكاتب لم يرتكز على التجربة النبويَّة، ولا استحضر تجربة عصر الخلافة الراشدة، مع أنهما يشكِّلان مرحلةً خصبةً ومهمَّةً في تاريخ الإسلام، كان من الممكن أن تفيده في بيان مجموعةٍ من القيم المؤسِّسة للحكم الإسلامي قبل انقلابه إلى إمارةٍ ومُلْكٍ مستبدٍّ. حيث اختار مكرم عباس تجاوز تلك المرحلة للتركيز على دراسة التجربة التاريخية وما أثمرته من فكر سياسيٍّ في ما بعد عصر الخلافة الراشدة.

لكن على الرغم من ذلك التجاوز للمرحلة التأسيسية، فقد وُفِّقَ المؤلِّف في إبراز غنى التاريخ الثقافي الإسلامي وثرائه، وتنوُّع الفكر السياسي؛ مما يجعل كتابه هذا سِفْرًا ثمينًا حقيقًا بالقراءة والمُدارسةِ المتأنِّية.

مقدمة عامة

بانخراطها المستمر في التراث الاجتماعي لماكس فيبر (Max Weber)، فإن معظم الأعمال التي تناولت الفكر السياسي للإسلام تنظر إليه باعتباره بنيةً جامدةً ينبغي لها حتمًا أن تعيد السياسي إلى الإلٰهي، ومن ثمَّ فهي تنكر على البشر كلَّ مطمحٍ في تنظيم الفضاء المدني أو أي إمكانية للتأثير في الواقع. ووفقًا لمخطَّطِ فيبر، فإنه يوجد تعارض يحكم نوعين من تصور السلطة السياسية: **الأول**: عقلاني نابع من الثقافة الغربية، وهو يتَّسم بتمايز الأنشطة القانونية والإدارية، وتخصُّص السياسيين واحترافهم مهنة السياسة. **والثاني**: هو الهيمنة على الطراز التقليدي، يمثِّله من بين من يمثله الإسلام؛ وهو متَّسم بانصهار المجالين الروحي والزمني، وبعدم تمايز المهام، وضعف استقلالية السياسة عن المجال الديني.

وقد تابعت عدَّة أطروحاتٍ معاصرة هذا المخطَّط، وقد أُجريت من خلال روح المقارنة بين الغرب والإسلام والمزج بين القضايا الكلاسيكية (الخلافة، والتنظيم الإداري في العصور الوسطى) والقضايا الحديثة (استبداد الأنظمة الحالية في العالم العربي، والأزمات السياسية، والأصولية الدينية)، واعتقدت أنها وجدت في الفكر السياسي لعصر الإسلام الكلاسيكي أجوبةً مُقنعة، تفسِّر كلًّا من الماضي والحاضر. فهذه الأطروحات، مثل أطروحة آن لامبتون (Ann Lambton) أو أطروحة لويس غارديه (Louis Gardet)، تؤكِّد على الأصل الإلٰهي للسلطة في الإسلام، وتجعل منه السمةَ الكبرى المميزة لفكره السياسي. فبالنسبة إلى لامبتون، فإن «**العلم السياسي للإسلام لا يُعَدُّ نظامًا مستقلًّا يطمح إلى درجة عالية من التأمل الفكري؛ بل هو جزء أو فرع**

من **الفقه**»[1]. أما لويس غارديه، فيؤكِّد من جانبه أننا لا نجد في الإسلام **«كل سلطة نابعة من الله فحسب؛ بل لا سلطة فيه ـ بأتمِّ معنى الكلمة ـ غير سلطة الله [...]. فالله لا يعطي السلطة لكل قائد زمنيٍّ ولو كان معيَّنًا بالانتخاب فحسب؛ بل نعيد ونكرِّر حرفيًّا أن لا وجود لأي سلطةٍ زمنيَّة حقيقيَّة سوى سلطة الله**»[2]. أما عند غوستاف فون غرونباوم (Gustave E. von Grunebaum)، فإن الفلسفة السياسية للإسلام تستند إلى المبدأ التالي: «**الله وحده هو الحاكم، حتى لو اختار أن يحكم من خلال زعيم من البشر. وسواء تمَّ تعيين هذا الزعيم أو انتخابه، أو فرض نفسه بالقوة، فإنَّ سلطته ناتجةٌ عن توليته مباشرةً من الله؛ ذلك أن سلطة الله هي السلطةُ الوحيدة بحقٍّ، حتى في الحكم الزمني**»[3].

وتسعى هذه الدراسات إلى إظهار أن الخلط بين السياسة والدين في الإسلام مُعيقٌ لكلِّ محاولة بناء سياسيٍّ حرٍّ يستند إلى سُلطة بشرية فحسب، وذلك على خلاف الغرب؛ حيث استطاعت المسيحية ـ من خلال التمييز بين الروحي والزمني ـ أن تجعل من الممكن ولادة فضاء سياسيٍّ مستقلٍّ يتمُّ فيه استدعاء الأفراد للتحرُّك والعمل من أجل الصالح العام. ولعلنا نجد أفضل تعبيرٍ ينتظم هذه الفكرة في كتاب **الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام** لبرتران بادي (Bertrand Badie). فقد هدفت هذه الدراسة التي أُجريت بروحِ مقارِنة، إلى إظهار التناقضات بين «**ديناميتَيْن ثقافيتَيْن**» ولَّدت رؤيتَيْن متباينتَيْن للسلطة حدَّ التضاد. فالسياسة في الغرب ـ كما يرى بادي ـ موجودةٌ في حدِّ ذاتها، وتخضع لقوانين العقل والطبيعة البشرية، والقانون الذي ينظِّم الفضاء السياسي ليس أبديًّا ولا هو نتاج وحيٍ. أما في الإسلام، وعلى العكس من ذلك، فإن المدينة الحقيقية هي مدينةُ الله؛ وليس للعقل «**أي وضعٍ مستقلٍّ**»، وهو لا يمثِّل «**أداةً تمكِّن الإنسان من الوصول إلى الحقِّ بطريقة مبَاشرة، ودون معرفة شريعة الله. والأهمُّ من ذلك، أنه لا يمكنه إضفاء**

(١) Ann Lambton, **State and Goverment in Medieval Islam**, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 1.

(٢) Louis Gardet, **La cité musulmane**, Paris, Vrin, 1976, p. 35.

(٣) Gustave Edmund von Grunebaum, **L'identité culturelle de l'islam**, Paris, Gallimard, 1973, p. 56.

الشرعية على نموذج بشريٍّ للهيمنة وأن يكون أساس بناء فضاء سياسيٍّ مستقلٍّ»(٤). وعلى عكس النموذج الثقافي الثنائي الذي سمح بظهور فضاء سياسيٍّ مستقلٍّ وأعطى الفرد فرصةَ التعبير عن إرادته، فإن السياسي في ثقافة الإسلام الأُحادية يذوب في الديني. وهكذا يوظِّف بادي آراء فقهاء مثل الماوردي (٩٧٥ ـ ١٠٥٨م) أو الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١م)، وآراء بعض الفلاسفة مثل الفارابي (٨٧٠ ـ ٩٥٠م) أو ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨م)؛ للقولِ باستحالة تحقُّق استقلالية الشأن السياسي عن كل تحكُّم دينيٍّ.

وفي دراسة حديثة بعنوان **الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى**، استعادت باتريشيا كراونه (Patricia Crone) تحليل ماكس فيبر للإسلام باعتباره كنيسةً غير مرئيَّة، لتؤكِّد في خاتمة عملها الموثَّق جيدًا أن «**المجتمع المسلم كان [في العصور الوسطى] نوعًا من الكنيسة، وجماعةً تَقَويَّة من المؤمنين محميَّة من قِبل دولة، بعد أن فشلت في أن تكون جماعةً تَقَوِيَّة حقيقيَّة**»(٥). ووفقًا لهذا الحكم، فإن السياسة إذا كانت موجودةً في الإسلام، فهي من أجل حماية الدين، وليس لأن لها وجودًا مستقلًّا خاصًّا. وتواصل كراونه توضيح هذه الفكرة بقولها: «**باختصار، إن المجتمع المسلم ظلَّ مَجْمَعًا مكرسًا للصلاة؛ وذلك على عكس الدولة التي كانت دومًا منظَّمةً على أسسٍ دينيَّة**»(٦). فخاتمة هذا الكتاب، الذي يتناول التقاليد الفقهية، وتقاليد الآداب السلطانية، وتقاليد الفلاسفة؛ تحصر عمل السياسة، لا في كنيسة يمكنها ترك فرصة للدولة لأن تُولد وتتطوَّر كما في حالة المسيحية؛ بل في كنيسة سيئة تُجيش الدولة في سبيل قضية العقيدة وتُخضعها إلى سلطة اللاهوتي.

وتقدِّم هذه المقاربات المختلفة العلمنةَ بوصفها منتَجًا خاصًّا بالغرب، وتربط مصير الحداثة بظاهرة فكِّ السِّحْر عن العالم التي لم يكن حدوثها في الإسلام ممكنًا. فالإسلام، ولأنه ظلَّ أسير خطاطاتٍ دينية، لم يستطع ـ وهو

---

(٤) B. Badie, **Les deux Ïtats. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam**, Paris, Fayard, 1986, p. 47.

(٥) P. Crone, **Medieval Islamic Political Thought**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005, p. 396.

(٦) المصدر السابق نفسه، ص٣٩٧.

لا يستطيع ـ تجاوز عتبة الحداثة السياسية لأسبابٍ متأصِّلة فيه، وهي أسباب يمكن كذلك استنتاجها سواء من دراسة أساسه اللاهوتي أو من دراسة الممارسات التاريخية الفعلية المنتجة طوال قرون. أضف إلى ذلك، أننا إذا قبلنا بتفسير ماكس فيبر للعلمنة على أنها عمليةٌ متماهيةٌ مع ميلاد المسيحية، فإنه يمكننا حينها تجنُّب طرح المسألة بالقول إن الإسلام لن يتمكَّن مطلقًا من الوصول إلى الحداثة السياسية التي ترتبط بها عملية العلمنة ارتباطًا وثيقًا، هو في الوقت نفسه تاريخي وفكري. لكن ما هي وظيفة هذه الأطروحات بالضبط؟ هل يتمثَّل دورها في تحديد نِسابة [جنيالوجيا] حصرية لثقافةٍ (الغرب) مهَّدت السبيل إلى استقلال السياسة، وإلى الامِّحاء التدريجي للخطاطات الدينية في تحديد اشتغال الدولة؟ هل تهدف إلى حصر الإسلام في وظيفة ما قبل حداثية لإظهار أنه يجب عليه بالضرورة، وفقًا لمخططٍ لا يخلو من غائيَّة معيَّنة، أن يتبع المسار نفسه الذي اختطَّه الغرب لتاريخه؟ أم هي عكس ذلك تستهدف التعتيم على التجارب السياسية الإيجابية للإسلام من أجل الدفاع عن الفكرة القائلة بأن السياسة سَتُخْنَقُ فيه دومًا، إن لم يلتهمها اللاهوت؟ وأخيرًا، ألا يتعلَّق الأمر أيضًا ـ بالنسبة إلى بعض هذه الدراسات ـ بإظهار أن الإسلام هو إخفاق دينيٌّ وتاريخيٌّ وسياسيٌّ؛ لأنه اكتفى بإعادة إنتاج النموذج القيصري البابوي حين قام باختراع الخلافة، ولأنه لم يتأثَّر بالثقافة الهيلينية بقوةٍ وظلَّ عاجزًا عن إنتاج أشكالٍ من العقلانيات السياسية والحكومية؟

ومن خلال ارتباطها بالأحداث الجارية والسعي إلى سَبْر رهاناتها، تُبدي هذه المقاربات بعضَ الاهتمام لفهم الاتجاهات الاجتماعية الرئيسة للحاضر. ألسنا نرى بالفعل أن الأصولية الدينية تستحوذ على العديد من المجتمعات في العالم العربي الإسلامي، وتترك بصمتَها على صياغة المطالب السياسية والاحتجاجات على السلطات القائمة، وهو ما يعطي الانطباع بأن طريق السياسة يتماهى إجمالًا مع طريق الدين؟ ومن ناحية أخرى، ألا يوجد بعض التردُّد من جانب الدول والمجتمعات في الدخول مباشرةً في الحداثة السياسية والتحرُّر من القدامة؟ إن جميع هذه الأسئلة يمكن أن تجد أجوبةً ـ وإن كانت نسبيَّة ـ في الأطروحات التي قدَّمناها للتوِّ. لكن المشكلة التي تطرحها تتمثَّل أساسًا في إسقاط شبكات تحليلٍ جاهزة على ثقافة الإسلام، ثم السعي بعد ذلك إلى التحقُّق منها وإثباتها. ذلك أن قراءة السياسة في الإسلام من خلال

تمثُّل القديس أوغسطين لمدينة الله، رغم عدم حضوره في مصادر الفكر السياسي بما في ذلك المصادر المنشغلة بمسألة الخلاص، تُظهر بوضوح إرادة فرض شبكاتِ قراءةٍ غريبة عن النصوص. وفضلًا عن ذلك، فإن اختزالَ مجتمع الإسلام الكلاسيكي في مجرَّد أداء كنسيٍّ هو ببساطة تشويه متعمد للحقائق التاريخية والمؤسسية، ولا يؤدي في النهاية إلا إلى خلقِ مرآة تنعكس فيها جميع التصورات السياسية التي أراد الغرب نفسه قمعها أو رفضها. وعلاوة على ذلك، فإنه لم يكن من الغريب أن تظهر هذه الفكرة عن الإسلام بوصفه حُكمًا ثيوقراطيًّا في القرن التاسع عشر تحديدًا؛ أي: لحظة تشكُّل مفهوم «العلمنة» وخطاب الحداثة السياسية الغربية، بينما كان الإسلام قبل ذلك بقرنٍ يجسِّد الاستبداد والتعسُّف والأهواء المنفلتة. وفي ظرف قرنٍ من الزمان، تحوَّلت السياسة في الإسلام من تجسيد الفوضى المتولِّدة عن الأهواء البشرية، إلى تجسيد الخضوع للنظام الذي أراده الله للعالم.

وبناءً عليه، يمكن للمرء أن يتساءل إن كانت هذه المقاربات لا تمثِّل في نهاية المطاف ـ حسب عبارة هانس بلومنبرغ (Hans Blumenberg) ـ «**نوعًا من الظلم التاريخي**»[٧]، وإن كان لا يوجد ـ للمفارقة ـ ارتباطٌ متين بين الهذيان النظري للإسلاموية المتغذِّي من الجهل بتاريخ الإسلام، والخطابات التي تحاول حصر هويته السياسية في نمطٍ تجاوزه الغرب؛ أي: نمط ما قبل العلمنة. وعلاوة على ذلك، فإن الرؤية الجوهرانية للعلاقة بين السياسة والدين التي تهيمن على هذه المقاربات، تمنع النظر أيضًا إلى السياسة بوصفها مبدأ اشتغالٍ كونيٍّ والاعتراف بأن المسألة اللاهوتية السياسية لطالما صاغت الفكر السياسي الغربي بقدر صياغتها الفكر السياسي للإسلام أو للثقافات الأخرى. وأخيرًا، ومن خلال رغبة هذه الدراسات في نزع الشرعية عن المقاربات السياسية المنتجة في الإسلام وتجريدها من كل أهمية، تختزل الفكر السياسي الغربي نفسه أشدَّ الاختزال حين تُلخصه في اكتشاف كتاب **سياسات أرسطو** في القرن الثالث عشر الذي ألهم توما الأكويني (Thomas d'Aquin) ومن بعده مُنظري عقل الدولة، وصولًا إلى بعض المفكرين

---

(٧) Hans Blumenberg, **La légitimité des Temps modernes**, cité dans J.-C. Monod, **La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg**, Paris, Vrin, 2002, p. 22.

المعاصرين الذين أعلنوا «**بُشرى**» نهاية اللاهوتي، واعتمدوا الأداء السياسي العقلاني والوضعي بدلًا منه. وبهذا، فإن هذه الأعمال تستند إلى نوع من التناسي، ونقصد بذلك تناسي التقاليد العريقة في اللاهوت السياسي التي حدَّدت صياغة العديد من المناقشات الفلسفية إلى حدود قلب القرن العشرين، ناهيك عن إغفال نظرية الحق الإلٰهي أو قطاعات كاملة من الثقافة السياسية الغربية ذاتها[٨]. وقد يكون من المناسب هنا، التذكير بأن أكثر من نصف كتاب **الليفيثان** لطوماس هوبز (Thomas Hobbes)، وهو عمل مؤسِّس للفلسفة السياسية الحديثة، مخصَّصٌ لمسائل لاهوتية؛ أي: بنسبةٍ تفوق بكثيرٍ ما نجده في المصنَّفات السياسية لفلاسفة مثل أبي نصر الفارابي، وحتى الفقهاء مثل أبي الحسن الماوردي، أو واضعي كتب الآداب السلطانية مثل أبي عبد الله الحسن العباسي.

وعلى عكس هذه الأطروحات، حاولت العديد من الأعمال المعاصرة أن تفكِّر بطريقة مختلفة حول الروابط بين السياسة والدين في الإسلام، أو النظر في شروط ظهور العلمانية في المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة[٩]. فهذه الدراسات، وهي في أغلب الأحيان في مجالي التاريخ وعلم الاجتماع وبعيدة عن كل رؤية جوهرانية، تؤكِّد أنه لا يوجد مفهوم سياسيٌّ مخصوص بالإسلام، وأن الغرب المسيحي قد أنتج هو أيضًا نماذجَ انصهارٍ بين السياسة والدين بقدر ما أنتج نماذجَ فصلٍ بينهما. وتسير مقاربتنا ـ بانخراطها في مجال الفلسفة السياسية ـ في هذا الاتجاه نفسه. غير أنها لن تقوم بمقارناتٍ بين النصوص المقدَّسة للمسيحية والإسلام، ولا بدراساتٍ تاريخية لمؤسستي الخلافة والبابوية من حيث البنية وطرق الاشتغال. فسيقوم عملنا هذا ـ بدلًا من ذلك ـ بمساءلة المفاهيم، وسَبْرِ الاستخدامات اللغوية، وتتبُّع ظهور الأفكار وتشكُّل التقاليد، ونشوء النماذج الرئيسة للفكر السياسي. وهو يطمح إلى إظهار أن تاريخ السياسة والدين في الإسلام لم يكن تاريخَ

(٨) Voir, sur ce point, le travail de J-C. Monod, **La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg**, Paris, Vrin, 2002.

(٩) Tel est le cas, par exemple, de l'essai d'Olivier Carré, **L'islam la]que ou le retour à la Grande Tradition**, Paris, Armand Colin, 1993, ou bien Abdu Filali-Ansary, **L'islam est-il hostile à la la]cité?**, Paris, Sindbad. 1997, Joceline Dakhlia, **Le divan des rois: le politique et le religieux dans l'Islam**, Paris, Aubier, 1998.

انصهارٍ كما تمَّ تقديمه، وأن خَطيَّتَهُ الظاهرة التي تُصورها عادةً فكرةُ خضوع السياسة إلى الشريعة يمكن أن تفسح المجال للعديد من التعاريج، وأنه توجد ثقافة سياسية وضعيَّة في الإسلام يجب التأكيد على أهميتها وجدواها.

وبدلًا من القيام ببسطِ الآراء والمذاهب السياسية المنتجة في الإسلام، أو تركيز العمل على دراسة طبيعة مؤسساته، وهو ما تمَّ بالفعل في العديد من الأعمال المعتبرة(١٠)؛ فإن هذا الكتاب يدرس الطريقة التي تمَّ التفكير بها في السياسة في الإسلام من ثلاث زوايا: تاريخية (الآداب السلطانية)، وقانونية (تقليد السياسة الشرعية) وعلمية (الفلاسفة). وبالطبع، فإن التداخلات بين هذه التقاليد عديدةٌ؛ إذ يمكننا أن نجد - على سبيل المثال - مؤلفين انتقائيين أو توفيقيين ينطلقون من اهتماماتٍ فقهية لاهوتية ولا يتوانون في توظيف المعارف التي تدور في كتب الآداب السلطانية أو بين الفلاسفة. على أن هذا التقسيم الثلاثي إنما يهدف إلى التوصُّل إلى المعيار الذي يحرِّك كل مقاربة، وإلى المسائل السياسية الأساسية التي سعى المؤلفون إلى طرحها، والتي تتأرجح بين البحث عن الفعالية أو عن الأفضل، وبين مشاغل الواقعية ومشاغل المثالية، وبين ما تمليه الضرورة وما تستطيعه الإرادة.

وهكذا، فإن عملنا على الآداب السلطانية سيظهر أن هذا التقليد يقوم على حشد التاريخ بوصفه أداةً لمعرفة أعمال البشر ولتجاربهم السياسية، ولصورة الحكمة الكونية التي يجب على كل حاكم استبطانها. فمع كونه متأثرًا بمثالِ حكم يقوم على استيعاب تجارب الملُوك العظام في العصور القديمة (الإسكندَر الأكبر، وملوك الفرس)، فإن تقليد الآداب السلطانية شديدُ الانتباه للسياقات والوضعيات في السياسة ويقدرها تقديرًا واضحًا، وهو ما يدلُّ على أن القواعد التي تسعى هذه النصوص إلى نشرها لا تكتسب أهميتها إلا من خلال إدراجها في تقلُّبات الواقع ومن خلال تبنِّي ملامح فنٍّ سياسيٍّ يظلُّ يخضع بشكل أساسيٍّ للمحايثة.

أما المدار الثاني للتفكير وصياغة الإشكاليات في المسألة السياسية، فهو يقوم على دراسة فقه السياسة الشرعية. فإذا كانت هذه الأدبيات تُحشد على نطاقٍ واسعٍ في الأعمال المتعلِّقة بالفكر السياسي للإسلام، فإن مقاربتنا

(١٠) Voir M. Watt, **La pensée politique de l'islam**, Paris, PUF, 1995.

ستحاول الابتعاد عن دراسة المذاهب والآراء الفقهية السياسية، والتركيز على التوترات التي تحرِّك هذا التقليد؛ أي: الصراع بين القاعدة والاستثناء، بين الصواب والضروري. فما هي وظيفة السلطان حسب الفقهاء: هل هي منع المجتمع من التردِّي إلى حالة الطبيعة، أو ضمان نجاة الأفراد في الآخرة؟ هذه هي الأسئلة التي ستوجِّهنا في هذا الجزء الثاني.

وعلى عكس هاتين المقاربتين، حاول تقليد الفلسفة السياسية، الذي سنتناوله في الجزء الثالث، التفكير في الإنسان في إطار الحق الطبيعي القديم؛ أي: الإنسان كما ينبغي أن يكون وليس كما هو عليه. فقد دفع مطلب تعريف الكمال السياسي للإنسان بالفارابي وابن رشد إلى اعتبار نجاة البشر الغايةَ القصوى للحكم السياسي. ولكن إشكالية النجاة فرضت نفسَها عليهما بعيدًا عن الاعتبارات الدينية ومن منطلق دراسة علم الروح ومكانة الإنسان في عالم أكبر يتميَّز بالانغلاق والكمال. ولهذا السبب، تركَّز تفكير الفلاسفة أولًا على المدينة بوصفها جسمًا مُغلقًا يتمتَّع بسلطة ذاتية نسبية. وقد تمَّ توجيه العديد من الانتقادات إلى هذا التقليد بسبب بعده عن هواجس التاريخ والممارسات السياسية الفعلية، وهذا ما دفعنا إلى محاولة تخفيف هذا الحُكم القاسي، وإظهار أن مقصد التأسيس العلمي للسياسة ـ اعتمادًا على نماذج الطب (فيما يتعلَّق بمهام الحكم) أو الميتافيزيقا (فيما يتعلَّق بتمثيل أجزاء المدينة) ـ هو أساس التفكير السياسي عند الفلاسفة.

وفي جميع هذه الأجزاء، فإن العناصر التاريخية المتعلِّقة ببداية الإسلام، وطبيعة حكومة النبيِّ وخلفائه الأوائل، والألقاب المستخدمة لتعيين وظيفة السلطان؛ كل هذه النقاط لم تحظَ باهتمامنا بالدرجة الأولى. ويعود هذا الاختيار إلى كثرة الدراسات المكرَّسة لأصول الإسلام وتفكُّك وحدته الدينية بعد عقودٍ قليلة من ولادته. ثم إن المسألة المركزية بشأن الشرعيَّة والمتمثِّلة في دراسة شروط طاعة الأمير، وما إذا كان ينبغي تحديدها فيما يتعلَّق بصفاته السياسية أو الأخلاقية أو القبلية، سبق أن تمَّ تناولها على نطاقٍ واسع، وهذا هو السبب في أننا حاولنا مقاربتها بطريقة مختلفة من خلال إدراجها ضمن رؤية شاملة لمسألة القاعدة والاستثناء في الفقه. وإذ اخترنا هذا النهج؛ فذلك لأن مختلف المذاهب التي عرفها الإسلام تبنَّت النماذج نفسها فيما يخص السلطان والحكم، حيث لم تمنع الاختلافات العقائدية بين

السُّنَّة والشيعة والخوارج فيما يتعلَّق بمفهوم شرعية السلطة وتمثُّل الشخصية المثالية للأمير، أن تؤسِّس هذه الجماعات كلُّها سلطاتٍ تعمل وَفْقَ النماذج نفسها، وأن تتبنَّى أنماطَ الحكم نفسها. وأخيرًا، فقد قادنا التوجُّه المنهجي نفسه إلى التخلِّي عن تناول طبيعة الدولة في الإسلام، وهي المسألة التي عانت من بعض التضخيم وغدت بمثابة حجاب يمنع معالجة القضايا السياسية الأساسية، والتركيز بدلًا من ذلك على الشكل المعطى للمُلْك. ولهذا السبب، لم نتناول هذه النقطة إلا في الجزء الأخير انطلاقًا من ابن خلدون الذي يمثِّل في الآن ذاته جماع الفكر السياسي الكلاسيكي للإسلام والمفكِّر الحقيقي في الدولة داخل هذه الثقافة.

تقليد الآداب السلطانية

في القرن الثامن للميلاد، وفي لحظة إرساء الحكم العباسي (٧٥٠ ـ ١٢٥٨م)، وُلِد تقليد الآداب السلطانية (قواعد سلوك السلطة السياسية)، أو آداب الملوك (قواعد سلوك الملوك)، المعادل الشرقي للأدب الغربي المعروف بمرايا الأمراء (miroirs des princes)[١]. وهو نتاج تحولاتٍ تاريخية عميقة بدأت مع نهاية الخلافة الأموية (٦٦٠ ـ ٧٥٠م) التي كانت أهم إنجازاتها السياسية إخراج الأمَّة الفتيَّة من أتون الحرب الأهليَّة، وتثبيت ممارسات السلطة انطلاقًا من النظام الإمبراطوريِّ الموروث عن البيزنطيين. ومع العباسيين، استفاد هذا التحول من إنشاء جهاز ثقافيٍّ يقارنه ديمتري غوتاس (Dimitri Gutas) ـ من جهة تأثيره في التاريخ العالمي ـ بـ«**أثينا في عهد بريكليس** (Périclès)**، وإيطاليا في عصر النهضة، أو الثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر**»[٢]. ونظرًا لشغفهم بالعلوم والمعارف، ونزعتهم الكونيَّة والإنسيَّة، عمل الخلفاء والأمراء ورعاة الأدب على تشجيع العلماء والفلاسفة على ترجمة التراث الفارسي والهندي والبيزنطي، مما خلق حركةً ثقافيةً استفاد منها تنظيم هذه الإمبراطورية التي امتدَّت من حدود الهند إلى إسبانيا. وقد كان لعملَيْن من الأعمال المترجمة من الفارسية دورٌ حاسِمٌ

---

(١) هذه العلاقة بين التقاليد العربية الإسلامية والغربية تخفي الكثير من الاختلافات التي ستتم الإشارة إليها وتحليلها على طول هذا الفصل. وتسهيلًا على القارئ، سنشير في الغالب إلى هذه النصوص باسم «**المرايا**»، في حين أن الاسم الدقيق لهذا الأدب هو «**الآداب السلطانية**» (هذه ملاحظة المؤلف في النص الأصلي الموجّه إلى القرّاء بالفرنسية، وبالطبع فإننا سنعتمد هنا مصطلح الآداب السلطانية ـ المترجم].

(٢) Dimitri Gutas, **Pensée grecque, culture arabe**, traduit par A. Cheddadi, Paris, Aubier, 2005, p. 32-33.

على ما يبدو في تشكيل هذا النوع من الأدب المعروف بالآداب السلطانية. ويتعلّق الأمر في المقام الأول بـ«**عهد أردشير**»، الملك الفارسي الساساني الذي حكم من عام ٢٢٧م إلى عام ٢٤١م، والذي كتب إلى ابنِهِ سابور (٢٤١ ـ ٢٧٢م) وصيةً تتضمَّن العديد من القواعد المتعلِّقة بحُسن تدبير المملكة. ويتميَّز هذا الكتاب بأخلاقٍ جافَّة وعقلانية حسابيّة، ولا يكاد يخلو من ذكره أي كتابٍ من كتب الآداب السلطانية تقريبًا. أما كتاب **كليلة ودمنة**، وهو جماع حكاياتٍ ترجمها ابن المقفع (٧٢٧ ـ ٧٦٢م) من الفارسية وتتناول الأخلاق الفرديَّة وبعض الموضوعات السياسية (علاقة الصديق بالعدو، وصناعة المشورة، والعلاقة بين المعرفة والقوة)، فقد كان متاحًا منذ منتصف القرن الثامن وشكَّل مع عهد أردشير الكتابين الأساسيين في علم سياسة ذلك العصر. وتشهد القواعد المستخرجة من هذا الكتاب والمستشهد بها في معظم كتب الآداب السلطانية، بالإضافة إلى تحويل حكاياته إلى قصائد شعرية، على مدى النجاح الذي لاقاه هذا العمل خلال عصر الإسلام الكلاسيكي.

ثم جاءت مصنفاتٌ ورسائلُ أخرى مستقاة من المخزون اليوناني البيزنطي أغنت هذا الصنف من الأدب بين القرنين الثامن والعاشر للميلاد. وقد اتسم بعضها أحيانًا بطابعه الأفلاطوني (وخاصةً القواعد المقتبسة من **كتاب القوانين** أو **كتاب الجمهورية**)، وأحيانًا أخرى بسمة الرواقية (لا سيما نصوص موزنيوس روفوس Musonius Rufus حول سياسة المنزل)، والأفلاطونية المحدثة (نص ثامسطيوس Themistius حول سياسة المُلْك)، والأرسطية (**الأخلاق النيقوماخية**) أو المنحولة على أرسطو (كتاب **سر الأسرار** الشهير). وسواء حملت عناوين **كتاب السياسة**، كما هو حال رسالة المغربي (٩٨٠ ـ ١٠٢٧م) أو الرسالة المنسوبة إلى ابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧م)، أو **آداب الملوك** مثل كتاب الثعالبي (٩٦١ ـ ١٠٣٨م) أو ابن رزين الكاتب (القرن الثاني عشر)، أو كانت مصنفات ضخمة تعالج جميع جوانب السلطة والحكم، مثل **سراج الملوك** للطرطوشي (١٠٥٩ ـ ١١٢٦م) أو **آثار الأُول في ترتيب الدول** للعباسي (توفي عام ١٣١٦م)؛ فإن هذه الكتب قامت بتجميع المعرفة الموروثة من العصور القديمة، وأعادت إحياءها في الثقافة العربية الإسلامية مع صبغها بطابعٍ جديدٍ وإكسابها روحًا جديدة، سواء

من خلال المفاهيم التي وفرتها اللغة العربية وما تحمله من تمثلات، أم عن طريق إدخال هذه الكتابات في سياقاتٍ سياسية ومواقفَ تاريخية محدَّدة بدقَّة. وبعيدًا عن الرغبة في طمس الاختلافات الحقيقية والمتعدِّدة بين هذه النصوص (إذ كانت بعض هذه الأعمال أو المصنفات على تخوم النصوص الفلسفية الرئيسة، بينما استلهمت أعمال أخرى أكثر من جنس الأدب التاريخي الذي قدَّمه العديد من العلماء الذين مارسوا السياسة)، فإن عملنا يهدف ـ في المقام الأول، وعلى عكس أي منظورٍ غير تاريخيٍّ ـ إلى الإحاطة بأبرز سمات هذا الأدب، وملامح تقليدٍ ما يزال غير معروفٍ ولا يحظى بالتقدير اللازم، والحال أنه يبسط العلم السياسي بشكلٍ ملموسٍ كما تمَّ تصوُّره وممارسته في العصر الكلاسيكي للإسلام[٣].

لقد كانت الواقعية والإيجابية والعملية، هي خصائص هذا الأدب الذي كان دوره التاريخي ـ بعد انتصار الأمويين على منافسيهم السياسيين ـ خدمة أيديولوجيا إمبراطورية مستوحاة بقوةٍ من النماذج السياسية التي جربها الفرس واليونان. فقد كانت الثقافة التاريخية للقدماء، إلى جانب المآثر السياسية والعسكرية للعرب، والسِّير المثالية لخلفاء الإسلام؛ هي أساس هذا التقليد. وباعتماد نهجٍ قائمٍ على دراسة التاريخ وفحص مختلف القواعد التي طبقها الملوك في تدبير شؤون ممالكهم، يقدِّم هذا التقليد نقاطَ تشابه مع الروح التي حفَّزت مؤلفين قدماء مثل ثوسيديديس (Thucydide) أو محدثين مثل ميكافيلي (Machiavel). ولذلك، فإن من خصوصيات هذا الأدب استدعاء الثقافة التاريخية لمعالجة مواضيع مثل صناعة الحكم، وتلك التي تتصل بفضائل العظماء أو تدبير المملكة. ولذلك، تُستدعى باستمرار في هذه الأعمال مآثر الإسكندر المقدوني العسكرية، ونماذج حُسن تدبير الممالك المستقاة بشكلٍ خاصٍّ من الملوك الفرس، مثل: كسرى أنوشروان (٥٣١ ـ ٥٧٩م). ولعل ما يميز الآداب السلطانية عن تقاليد المرايا الغربية المكرسة

(٣) بعد انقراض سلالة العباسيين، سوف يزدهر هذا التقليد في الإمبراطورية العثمانية ويمتدُّ حتى القرن التاسع عشر، كما يتَّضح من كتابة **أقوم المسلك في معرفة أحوال الممالك** من قِبل خير الدين التونسي (١٨٢٢ ـ ١٨٩٠م) الذي استأنف روح هذا الأدب متبنيًا مبادئ العلوم السياسية الموروثة من التنوير الأوروبي، والتي اكتسبها من خلال الاتصال مع الثقافة الغربية.

بشكل أساسيّ لتكوين الأمير(٤)، أنها تتناول النواحي العملية لصناعة الحرب مثل وصف أساليب القتال، والاستراتيجية العسكرية، والتجسُّس، وخاصةً موضوع الحيلة والدبلوماسية، وهي دومًا موضع إشادة مقارنة بالالتجاء الفوري لاستخدام السلاح والقوة الغاشمة. وهذا ما يدلُّ على أهمية صناعة الحرب في تحديد صورة الأمير الكامل، ودور الغزو في تأسيس الممالك، دون أن تُختصر صناعة الحكم ـ مع ذلك ـ في هذا النشاط حصرًا. ويُعطي أحد أهم المصنفات من هذا النوع، وهو كتاب **«آثار الأُول في ترتيب الدول»** الذي ألَّفه العباسي، صورةً دقيقةً وشاملةً للمواضيع التي يتناولها هذا التقليد. وقد ألَّف العباسي كتابه هذا لأحد سلاطين السلالات الأولى لمماليك مصر (١٢٥٠ ـ ١٣٨٢م) ممَّن كانت له مآثر عسكرية في حربه ضد الصليبيين والمغول، وهو يتكوَّن من أربعة أقسام كبيرة مرتَّبة بعناية، ويضمُّ كلٌّ منها عشرة فصول. وقد كُرس القسم الأول لبيان أُسس السلطة السياسية، ويُعالج الثاني مؤسسات المملكة وأدوات الحكم، ويتناول الثالث المجال الخاصَّ وأبَّهة السلطة، وأخيرًا يهتمُّ القسم الرابع بالحرب حصرًا(*).

ويتضح التطبيق العملي لكتب العلم السياسي هذه من خلال وصف الهيئات والمؤسسات الضرورية لممارسة السلطة، من قضاء ووزارة وكتابة وشرطة وسفارات وجيوش. وبهذه الطريقة، تبتعد هذه النصوص عن التقليد الأفلاطوني (انظر: الفصل الثالث) ذي الطابع المُفرط في المعيارية، والذي يفكِّر في السلطة لا كما هي؛ بل كما ينبغي أن تكون. ومع أنها لا تخلو من التعاليم الفلسفية، إلا أن غياب مبحث المدينة الفاضلة يُعطي هذه النصوص وحدةً مفاهيميةً محدَّدة، ويسمح بجمع تلك التعاليم وتوجيهها نحو المسائل الرئيسة للسلطة والحكم، رغم تنوُّع أشكال كتابتها (الأمثال والقصص التاريخي والشعر والرسائل والمصنفات، وما إلى ذلك) وتباين الرهانات التي تحرِّك أصحابها (تركِّز بعض النصوص على أخلاق الملوك ومحاولة تحديد

---

(٤) حول هذه النقطة، انظر:

M. Sénellart, **Les arts de gouverner**, Paris, Le Seuil, 1995, p. 47-52.

(*) إضافة من المترجم:

أقسام الكتاب هي: في الضوابط والأصول وقواعد المملكة؛ في ذاته مع خواصه وخدمه؛ في الأمور المختصة بالملك وحاشيته؛ في الحروب.

أُسس الحكم الرشيد، وتركِّز أخرى على الحياة «**الخاصَّة**» للحكَّام وما يرتبط بوظائفهم من أبَّهة).

ولا يقتصر الأمر على ابتعاد هذه النصوص عن تقليد الفلسفة السياسية التي تركِّز على مبحث المدينة الفاضلة؛ بل هي تحيد أيضًا عن تقليد فقه السياسة الشرعية (انظر: الفصل الثاني)؛ إذ هي معنيَّة في المقام الأول بمسألة شرعية السلطة، وتحديد شرعية المؤسسات والممارسات السياسية. ويلخِّص ابن الطقطقي (١٢٦٢ ـ ١٣٠٩م)، في مقدمة كتابه **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، الفرقَ بين هذه المصنفات ومصنفات فقه السياسة الشرعية المستوحى من الشريعة، مؤكِّدًا أن «**الكلام على أصل المُلْك وحقيقته وانقسامه إلى رياساتٍ دينية ودنيوية، من خلافة وسلطنة وإمارة وولاية، وما كان من ذلك على وجه الشرع وما لم يكن، ومذاهب أصحاب الآراء في الإمامة، فليس هذا الكتاب موضوعًا للبحث عنه؛ إنما هو موضوعٌ للسياسات والآداب التي يُنتفع بها في الحوادث الواقعة، والوقائع الحادثة، وفي سياسة الرعية وتحصين المملكة، وفي إصلاح الأخلاق والسيرة**»[٥]. وكما سنرى لاحقًا، فإن تقليد الآداب السلطانية، وإن كان دائرًا حول أخلاق الملوك بخاصَّة، ودراسة الخصائص المثالية للسلاطين، ورغم عمله على استحضار المعرفة الدينية (الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية التي يظلُّ نصيبها ضئيلًا مقارنة بالمعرفة الدنيوية)؛ فإنه ينبع مع ذلك من المبادئ التي تخدم بشكلٍ ضمنيٍّ أو صريحٍ الكتابات التي تمثِّله: الاعتراف بالطبيعة الخاصَّة للسلطة، وتوضيح القوانينَ التي تحكمها وتمنحها استقلاليتها، بوصفها مجالًا مخصوصًا للفعل البشري. وبناءً عليه، فإن هذا الجماع من المعرفة والقواعد والأدوات وصناعة التدبير (الآداب)، هو ما يحدِّد هذا المجال ويُكسبه ملامحه المميزة التي سنحاول تحديدها وتحليلها من خلال محورين رئيسين: السلطة والحكم. فكيف يتمُّ إذن تنظيم القواعد والمبادئ المتعلِّقة بهذين المحورين؟ وبما أن الأمر يتعلَّق بالتقليد الذي اعتمد على تاريخ الدول وعلى الفحص الدقيق لممارساتِ حكمٍ فعليَّة، فهل يمكننا أن نكشف من خلاله، ومن خلال تتبُّع أصوله، عن أصولٍ فنِّ حكمٍ ضائع عنَّا اليوم غير مقدَّر حقَّ قدره في البلدان العربية الإسلامية؟

---

(٥) محمد بن علي بن طباطبا (المعروف بابن الطقطقي)، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، دار صادر، بيروت، د.ت، ص١٧.

فكرة السلطة

المُلْك والسلطان:

في معظم أعمال الآداب السلطانية، تُسمَّى السلطة: «المُلك» أو «السلطان». ويُشير اللفظ الأول المشتقُّ من الجذر (م ل ك) إلى الهيمنة على نطاقٍ واسعٍ وشديد، ويدور حول مجموعتَيْن دلاليتَيْن مترابطتَيْن بشكلٍ لا ينفصم: التملُّك والقهر، وهو المعنى الذي ما زال مُستخدمًا إلى أيامنا، ومنه على سبيل المثال: لفظ «المالك» (مالك الشيء أو الأرض)، و«المِلْك» (الحوز، الشيء المملوك). كما نجد له استخدامًا مخصوصًا، ربما يعود إلى ما قبل الإسلام، يوضِّح هذا المعنى من خلال استعارة رعوية تحصر المِلْك في مجرَّد حيازة بِئْرٍ وإمكانية الاستيلاء على نقاط مياه في الصحراء. أما المجموعة الدلالية الثانية، فتتحدَّث الأعراف اللغوية العربية عن القهر والقَسْر. فلفظ المَلِك؛ يعني: وفقًا لقاموس لسان العرب: السيد والرب[1]. ويبدو أن هذه المجموعة الدلالية الثانية تعتمد بشكلٍ مباشر على المجموعة الأولى، وهذا ما يؤكِّده تعريف المعجمي الأندلسي ابن سيده في إشارته إلى أن «**المَلْك والمُلْك والمِلْك احتواء الشيء والقدرة على الاستبداد به**» (أورده ابن منظور، المرجع السابق نفسه). ويؤسِّس الارتباط الوثيق بين المعنيين (التملُّك والمُلْك) لتمثُّلٍ مخصوصٍ للسلطة السياسية، لا بوصفها علاقةً بين مهيمنين وخاضعين فحسب؛ بل بوصفها أيضًا «**رأسمال هيمنة**» قد يزيد وقد ينقص؛ إذ تشير تعبيرات مثل «**عَظُم مُلْكُه**» و«**كثُر مُلْكُه**» التي يوردها اللسان، في آنٍ واحدٍ إلى فكرة زيادة الأموال والممتلكات المكتسبة، وإلى فكرة

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، ج١٠، ص٤٩١، مادة ملك.

توسيع الهيمنة. فالاستيلاء على السلطة ـ وَفْقَ هذه التمثلات والممارسات اللغوية ـ يعني: القدرة على جعلها تنمو وتتوسَّع وكأنها مِلْكٌ. واستنادًا إلى تشابك هذين المستويين من الدلالة، يُشير معجميٌّ آخر، هو ابن فارس، في سعيه إلى إيجاد المعنى اللغوي الأصلي لجذور الكلمات، إلى أن الملك يدلّ دائمًا على فكرة القوة والبأس: فاستدامة وضع اليد بقوة على شيء نملكه هي ـ حسب هذا التحليل ـ أوضح صورة تترجم هذا التشابك بين معنى القوة ومعنى المِلْك(٢).

وحسب القلقشندي، فإن لقب «**السلطان**» استُخدم لأول مرة من قِبل الخليفة العباسي هارون الرشيد (٧٦٦ ـ ٨٠٩م) الذي لقَّب به وزيره خالد البرمكي، تعظيمًا له(٣). لكن هذه الممارسة انقطعت قبل أن تُستأنف على يد البويهيين في القرن العاشر حين جعلوا من هذا المصطلح لقبًا سياسيًّا حقيقيًّا لصاحب السلطة. أما قبل ذلك التاريخ، فقد كان اللفظ مستخدمًا مصدرًا، ويعني «**الحُكم القهري**». وهذا تحولٌ مهمٌّ يبيِّن إلى أي مدى أمكن التفكير في شخصنة صفات القوة من خلال تحويل المصدر إلى اسم، وإلى أي مدى كان يُنظر إلى السلطة على أنها شيء يجب أن يكون منحوتًا على وجهٍ يمكن تمييزه وتحديده. ورغم أن هذا التحول كان نتاجَ تغيراتٍ تاريخية مهمَّة تتعلَّق بشكل رئيس بضعف الخلافة العباسية والظهور التدريجي للأُسر الحاكمة العسكرية (البويهيون أولًا، ثم السلاجقة)، فإننا نلاحظ بالفعل خلال القرن الثامن أن المصطلح باعتباره اسمًا كان يعني في كتابات ابن المقفع مثلًا، صاحب السلطة. أما بوصفه مصدرًا، فقد بدأ تقريبًا يحلُّ محلَّ لفظ «**الأمر**»، ومنه لفظ «الأمير» الذي كان مستخدمًا بشكل أساسيٍّ في أزمنة الإسلام الأولى(٤). ووفقًا لابن فارس، فإن جذر (س ل ط) له معنى أصليٌّ واحد، وهو القوة والقهر، ومنه جميع الألفاظ الأخرى المشتقَّة من الجذر نفسه

---

(٢) «**ملك: الميم واللام والكاف أصلٌ صحيح يدلُّ على قوةٍ في الشيء وصحَّة. وملكتُ الشيء قويته... مَلَكَ الإنسانُ الشيء يملِكُه مَلْكًا. والاسم المِلْك؛ لأن يدَه فيه قويةٌ صحيحة. فالمِلْك: ما مُلِك من مالٍ**». انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مادة ملك، ج٥، ص٣٥١ ـ ٣٥٢.

(٣) القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩١٥م، ج٥، ص٤٤٧.

(٤) انظر على سبيل المثال: ابن المقفع، **الأدب الصغير**، دار المعارف، سوسة (تونس)، ١٩٩١م، ص٢٥.

(انظر: مادة سلط). والسلطان مصدرًا، معناه على وجه التحديد منع شخص من التصرُّف وفق إرادته، وتنبع هذه القوة القهرية أساسًا من قدرة المرء على إسكات محاوره أو خصمه عند المجادلة. والسلْطُ والسلِيطُ هو الرجل «**الفصيح حَدِيدُ اللسان**»، وهو ما يدلُّ على أن الهيمنة تُولد في الخطاب، وأنها تظهر أولًا في استخدامنا اللغة بهدف سحق إرادة الخصم وإسكاته، أو الاستمرار في مجادلته كي تكون لنا الكلمةُ الفَصْل. ومن المؤكَّد أن هذا التمثُّل للهيمنة بوصفها تمرُّ أولًا عبر قنوات التمكُّن من الخطاب، هو الأصل في ظهور معنى ثانٍ يبدو مُماتًا في زمننا، ولكنه موجودٌ في النصِّ القرآنيِّ. فالسلطان في القرآن؛ يعني: الحجَّة التي لا يمكن دحضها، والبرهان الساطع الذي لا يمكن ردُّه أو الردُّ عليه. ويلاحظ صاحب لسان العرب أن هذا المعنى هو المستخدم دائمًا في النصِّ القرآنيِّ بخصوص لفظ «**سلطان**».

أما فيما يتعلَّق بالفرق بين المُلْك والسلطان، فيلاحظ العسكري في مصنَّفه **معجم الفروق اللغوية** أن المصطلحَيْن يشيران إلى فُرُوقٍ في الدرجة وليس في النوع[٥]. فالأول يعني: الهيمنة الواسعة والقهر الأقصى، في حين قد ينطبق الثاني على القهر المُسلَّط على عددٍ كبيرٍ من السكان داخل مملكة أو على ما هو أقل من ذلك؛ أي: ما يفعله الرجل في بيته أو الأمير في مقاطعته. فكيف يتمُّ التعرُّض إلى موضوع السلطة في كتب الآداب السلطانية؟ وعلى أي أساس تقوم علاقة الأمر والطاعة؟ وهل تسعى إلى تبرير الهيمنة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فبأي وسيلة؟

ضرورة السلطة السياسية:

تكْمُن الأهمية الرئيسة للآداب السلطانية في كونها لا تنظر بشكلٍ شاملٍ إلى مبررات السلطة أو شرعيتها. فهي تنظر إلى السلطة على أنها تعبيرٌ عن الأهواء والميول الموجودة في الطبيعة البشرية من جهة، وعلى أنها استجابةٌ إلى ضرورةٍ حاسمةٍ للنوع البشري نفسه من جهةٍ أخرى. ويخصِّص العباسي الفصل الأول من كتابه **آثار الأُوَل**، وهو بعنوان «**في فضل المُلْك وشرفه والحاجة الداعية إليه**»، لدراسة هذه النقطة. فبعد التأكيد على أن السلطة هي

(٥) العسكري، **معجم الفروق اللغوية**، الدار العربية للكتاب، بيروت، ١٩٨٣م، ص١٨٢.

فضلٌ من الله يؤتيه من يشاء ـ وسنعود إلى هذا لاحقًا ـ يقول العباسي: «**ولولا ردع الملوك لتغالبت الناس وتهارجت، وطمع بعضُهم في بعض، واستولى الأقوياء على الضعفاء، وتمكّن الأشرار من الأخيار، فيضطرون إلى التشرُّد والتفرُّد، وفي ذلك خراب البلاد وفناء العباد، فإن الجنس الإنساني مضطر إلى التآلف والتجمُّع في إتمام معيشته وانتظام حال بَنِيتِه، فيحتاج إلى سياسةٍ تُقيم أمره على الاستقامة**»[٦]. ونجد في هذا الكلام فكرة أن تسلُّط الواحد هو الكفيلُ بكبح جماح الأهواء البشرية في التسلُّط وغَصْبِ أموال الناس، وباختصار وسيلة لمنع تفشِّي الفوضى واضطراب الأحوال. ونحن نجد تطويرًا لهذه الفكرة نفسها في **سراج الملوك** للطرطوشي انطلاقًا من ملاحظة حول الطبيعة البشرية التي تعاني ـ وفقًا لهذا الكاتب الأندلسي من القرن الحادي عشر والثاني عشر ـ من مفارقة لا يمكن تجاوزها: أنها تُسارع إلى ظلم الآخرين، لكنها مستعدَّة دومًا للمطالبة بإصلاح المظالم؛ وهي ترتكب الظلم بلا حياء، ولا تُريد أن تكون ضحيته في الآن ذاته. ونظرًا لهذا الوضع البائس المتميز بالظلم والأنانية، يلاحظ الطرطوشي أن الناس «**مَثَلهم بلا سلطانٍ كمَثَل الحُوت في البحر يزدرد الكبيرُ الصغيرَ، فمتى لم يكن لهم سلطانٌ قاهرٌ لم ينتظم لهم أمرٌ ولم يستقر لهم معاشٌ ولم يتهنوا بالحياة**»[٧]. ويوسِّع الطرطوشي هذه الفكرة باستخدام استعارة حيوانية يسعى من خلالها إلى بيان الحالة المزرية التي يمكن أن يتردَّى إليها الناس في غياب سلطانٍ قاهر لهم، فيقول: «**ومثال السلطان القاهر لرعيته ورعية بلا سلطان، مثال بيتٍ فيه سراجٌ منيرٌ، وحوله قيامٌ من الناس يعالجون صنائعهم، فبينما هم كذلك إذ طفِئَ السراج فقبضوا أيديهم في الوقت وتعطَّل جميع ما كانوا فيه، فتحرك الحيوانُ الشريرُ وتخشخش الهوام الخسيسُ، فدبَّت العقربُ من مكمنها وفسقت الفأرةُ من جُحْرها وخرجت الحيةُ من معدنها، وجاء اللصُّ بحيلته وهاج البرغوثُ مع حقارته، فتعطلت المنافعُ واستطالت فيهم المضار. كذلك السلطانُ إذا كان قاهرًا لرعيته وكانت المنفعة به عامَّة، وكانت الدماء به في أُهُبِهَا محقونة والحُرُمُ في خدورهنَّ مصونة، والأسواق عامرة والأموال محروسة، والحيوان الفاضل ظاهرٌ والمرافق حاصلة، والحيوانُ الشريرُ من أهل الفسوق والدعارة خاملٌ**» (المصدر نفسه، ج١، ص١٩٩ ـ ٢٠٠).

---

(٦) العباسي، **آثار الأُوَل في ترتيب الدول**، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٩م، ص٥٧ ـ ٥٨.

(٧) الطرطوشي، **سراج الملوك**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٩٤م، ج١، ص١٩٨.

وتُظهر هذه الاستعارات الحيوانية أن إقامة سلطة سياسية قوية هي انتصار على الأهواء التي تحرِّك البشر. فكما هو الحال في **كليلة ودمنة**، حيث ترمز الغابة إلى المجتمع البشريِّ بشكلٍ عام ولعالم السلطة بوجهٍ خاص، فإن اللجوء إلى هذا الترميز يسمح بتصوير مجتمعٍ تتناهشه شياطين الطبيعة البشرية، وتتربَّص به الأهواء المدمرة، مثل الحقد والحسد، المستعدَّة دومًا للبروز على السطح وزعزعة استقرار النظام الاجتماعي. فصاحب السلطان هو على وجه التحديد الأداة القهرية التي تمنع الفوضى والفتنة وعدم الاستقرار. إنها طريقةٌ للاعتراف بالطبيعة المتضاربة لكل مجتمع، واستحالة محو الصفات الشخصية، والأهواء والميول التي تحرِّك الإنسان والتي يمكن أن تكون خطيرةً، وخاصةً في أوقات الأزمات والقلاقل والحروب. فدور السلطة هو كَبْحُ حيوانية الإنسان وقَمْعُ الأهواء المدمرة، بما يسمح بالخروج من «**حالة الطبيعة**». ولذلك يقول الطرطوشي: «**فإذا اختلَّ أمر السلطان دخل الفساد على الجميع، ولو جُعِل ظلم السلطان حولًا في كفَّةٍ كان هرجُ الناس ساعةً أرجحَ وأعظمَ من ظلم السلطان حولًا، وكيف لا وفي زوال السلطان أو ضعف شوكته سوقُ أهل الشر، ومكسب الأجناد، ونفاق أهل العيارة والسوقة واللصوص والمناهبة؟**» (المرجع نفسه، ج١، ص٢٠٠).

إن هذه الأفكار البعيدة عن أن تكون مبررًا للسلطة الظالمة أو الهيمنة العمياء، والتي لا يخلو منها كتابٌ من كتب الآداب السلطانية، تؤكِّد على الأخطار المتولِّدة عن ضعف السلطة، علاوة على شغورها. فلا مجال في هذه المرحلة التي تهدِّد ظروف الحياة نفسها، للنظر في الصفات والمهارات المطلوبة لممارسة الهيمنة (السيادة) أو لتفحُّص الطريقة التي تعمل بها تكنولوجيا (تقنية) الهيمنة. وما يتمُّ التأكيد عليه من خلال موضوع الحاجة إلى السلطة، هو أن البشر ـ في غياب قائدٍ يصنع القرار ويُسيطر على الأوضاع ـ عاجزون عن الاجتماع والعيش المشترك. فكما هو الحال في **كليلة ودمنة**، فإن الأسد ـ وهو رمز الملك ـ دائمُ الحضور، رغم أخطائه، ورغم وصفه في الغالب بأنه كائنٌ ينعدم لديه التمييز، وعُرضة للعنف والميل إلى الغضب. وقد يحدث أن تصل هذه الصورة السلبية حدَّ جعل الأسد لعبةً في يد من هو أضعف منه (الأرنب)، مما يدلُّ على أن القوة الجسدية ليست هي الصفة الوحيدة للسلطة، وأن الحيلة وسداد الرأي متفوِّقان عليها بوضوحٍ. لكن رغم

هذا، هل يمكننا تخيُّل غابة أو مجتمعٍ دون ملك؟ سيرد ابن المقفع والثعالبي، أو العباسي، بأن ذلك غير ممكنٍ، خشية أن تتحوَّل المملكة إلى ساحة حروبٍ واضطراباتٍ مستمرة.

غير أن الإصرار على طاعة السلطة وتنمية خُلُقِ التأدُّب التي يجب على الرعايا استبطانها في سلوكهم تجاه السلطة القائمة، لا يعنيان تمجيد الاستبداد أو الطغيان، كما يرى بعض الباحثين المعاصرين الحريصين على أن يجدوا في تقليد «الآداب السلطانية» أصلَ الخيبات السياسية العربية الحالية. فمثل هذه القراءة التي يقدِّمها محمد عابد الجابري في **العقل الأخلاقي العربي** وكمال عبد اللطيف **في تشريح أصول الاستبداد**، لا يمكن أن تدعمها نصوص الآداب السلطانية، خاصةً وأن نقطة انطلاق هذه الأطروحات ـ العودة إلى أصول فكرة الهيمنة في الثقافة العربية الإسلامية ونقدها ـ لا تنظر إلى الطاعة إلا في جانبها السلبي[8]. لكن الأمر لا يتعلَّق في هذه النصوص بتبرير مختلف أشكال العبودية، ولا بتبرير الممارسات، وإنما ـ كما رأينا للتوِّ مع سلسلة التشبيهات الرمزية عند الطرطوشي ـ بإظهار أن وظيفة السياسي الأولى هي مكافحةُ الفوضى والتنازع الفطريَّيْن في الطبيعة البشرية نفسها، وأن طبيعة البشر ـ في غياب وازعٍ قهريٍّ ـ تقودهم إلى نفي شروط العيش المشترك ذاتها. ومن هنا، فإن الحطَّ من قيمة تراث الآداب السلطانية برمَّته لأنه يدافع عن هذه النقطة، يغدو بلا معنى، لا سيما وأن ذلك يتمُّ باسم نقد الهيمنة، وهذه إشكالية حديثة مشروعة تمامًا وذات وجاهة؛ لأنها تنخرط في إطارِ مسارِ دولنةٍ (étatisation) كاسحٍ بدأ منذ قرونٍ وينزع إلى التحقُّق على حساب الفرد ومن خلال ممارسة سيطرةٍ مفرطة عليه. لكن هذه الإشكالية لا تتطابق مع سياقات كتابة نصوص الآداب السلطانية، ولا مع واقع ممارسات السلطة في العصر الوسيط، التي كانت تتَّسم بضعف المأسسة والدولنة، سواء كان ذلك في الشرق أم في الغرب. فحتى في سياق ظهور الحداثة السياسية الغربية، نجد أن الكتَّاب السياسيين، مثل بوتيرو (Botero) ومكيافيلي (Machiavel) وبودان (Bodin)، كانوا معنيين في

---

(٨) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠١م، ص١٧١، ١٩٦؛ كمال عبد اللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٩م.

المقام الأول بمسألة استقرار الأنظمة والحفاظ على السِّلم الأهلي. وعلى سبيل المثال، يذكر بوتيرو ـ الذي يعتبر تمرُّد الرعية أحد أهم عوامل خراب الدول ـ أن من بين تلك الأسباب «**تحاسد الأكابر وخلافاتهم وطموحاتهم، وخفَّة العامَّة وعدم استقرارها وهوجها، وميل النبلاء والشعب إلى سيدٍ آخر**»[٩].

لذا، فإن نقد الهيمنة انطلاقًا من نصوص الآداب السلطانية (وقد كُتبت في عمومها تقريبًا بين القرنين الثامن والخامس عشر للميلاد) سيكون مجانبًا لمنطق التاريخ، وسيفرض مسألةً بعيدةً كل البُعْد عن سياق تطوُّره. ذلك أن العلاقة بين القيادة والطاعة التي هي أحد المعايير الأساسية للسياسة، كانت حينها خاضعةً بشكلٍ عامٍّ لبعض النماذج العتيقة للسلطة التي تجعل من قوة السلاح والصفات العسكرية للملوك والأمراء المعيار الأساسيَّ لتأسيس الممالك أو تلاشيها. وتنخرط نصوص الآداب السلطانية بالتحديد في طيات هذا الواقع دون السعي إلى التشكيك فيه أو النظر في شرعيته. وعلاوة على ذلك، فإن هذا النقد قد يكون مهمًّا لو كان هدف مؤلفي الآداب السلطانية تحديد ما هو شرعي وما هو خلاف ذلك، والحكم على عمل الأمير في ضوء المعايير المنصوص عليها في الشريعة. لكن مثل هذا النهج الذي يختصُّ به الخطاب الفقهي (انظر: الفصل الثاني)، غير موجودٍ في هذه النصوص. لذا، فمن الصعب أن نرى كيفية تأسيس نقد السلطة في سياقٍ يتميَّز بعدم استقرارٍ مزمنٍ تقريبًا، وبسيادة مفهوم لـ«الدولة» يحمل سمات عدم الاستقرار ذاك، كما سنرى لاحقًا مع ابن خلدون (الفصل الرابع).

وللسبب نفسه المرتبط بضعف دولنة السلطات في العصر الكلاسيكي للإسلام، تستدعي نصوص الآداب السلطانية بعضَ الصور التي تعظِّمه وتُضفي عليه هالةً يستخدمها الملوك لإرساء هيمنتهم. ولهذا الغرض، يتمُّ استخدام العديد من الاستعارات لوصف السلطة ودفع الرعايا إلى طاعتها. ويشبِّه الثعالبي السلطانَ بالبحر الذي «**على ما فيه من الخطر يُغني ويُفني**

---

(٩) G. Botero, **Della ragioni di Stato**, cité dans M. Sénellart, **Machiavélisme et raison d'Ïtat**, Paris, PUF, coll. «Philosophies», 1989, p 61.

راكبيه ومجاوريه»[١٠]، ويشبِّه المخاطر المرتبطة بمخالطة صاحب السلطان وبتقلُّب الأمور وتغيُّر المواقف أو الوقوع في نكبةٍ بالنار التي لا ينبغي الاقتراب منها إلا بحذرٍ وعند الحاجة. وتشير الصورة نفسها إلى هذا التناقض داخل أوساط السلطة: «**السلطان كالنار إن بَاعَدْتَها بطُل نفعُها، وإن قاربْتَها عظُم ضررُها**» (المرجع نفسه، ص٥٦). فلا استفادة من دفء النار، دون التعرُّض لخطر الاحتراق. ومن أجل تناول أحد المعايير الأساسية في السياسة، وهو العلاقة بين الصديق والعدو، يشير الثعالبي إلى صورةٍ واسعة الانتشار مفادها أن «**المُلْك عقيم**»، وهو من الأمثال السائرة التي تعني أن «**لا أرحام بين الملوك وبين أحد... لأنهم يَجْرُون على حكم السياسة المُرَّة، ويبلغون كلَّ مبلغ من الاحتياط على المُلْك والمملكة، ولا يقارون أحدًا يخافونه على المُلك الذي هو أجلُّ الرُّتَب، وأعلى الأحوال وألذُّ الأشياء، ويصطلون كائنًا من كان من أقربائهم وإخوانهم وأبنائهم، ويقتلون أقربَ الناس منهم نسبًا، إذا أحسوا منهم قَدْحًا في سُلطانهم. وكثيرًا ما يقتل ابنُ الملِك أباه طمعًا في مكانه ووراثة سلطانه. ويقتل الملكُ ابنَه إذا رأى خلافًا مخافة إيَّاه على نفسه ومُلْكه**» (المرجع نفسه، ص٥٠). ولا تلقى مثل هذه الممارسات دعْمًا ولا شجْبًا عند مؤلفي الآداب السلطانية؛ إذ لا يعنيهم تعريف الشرعية أو المشروعية؛ بل وصف منطق السلطة وقواعد علاقات القوى التي يمكن استخلاصها من التاريخ الواقعي والمحسوس للدول، وذلك انطلاقًا من تفحُّص الطبيعة التي جُبل عليها الإنسان. فلا تهمُّ إذن السلالة أو الشخص الذي يُمسك السلطة (النصوص لا تدافع عن شرعية دينية أو أُسرية معينة)؛ لأن الأهمَّ هو الوسائل التي يجب إيجادها لضمان استقرار الأنظمة والتغلُّب على الصراعات والانشقاقات، وهو ما يمثِّل في الوقت نفسه انتصارًا على الجوانب المظلمة في الطبيعة البشرية. لكن هذا السعي إلى تحقيق الاستقرار لا يعني أيضًا أن تُدافع كتب الآداب السلطانية عن مُلْكٍ لا ينتهي. ولهذا يُوصي الثعالبي ـ من أجل مصلحة النظام نفسه ـ بوجوب التداول؛ لأن

---

(١٠) الثعالبي، **آداب الملوك**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠م، ص٤٩.

إضافة من المترجم:

استشهد الثعالبي ببيتَيْن للصاحب بن عباد:

إِذَا أَدْنَــاكَ سُــلْــطَــانٌ فَــزِدْهُ ... مِــنَ الــتَّــعْــظِــيــمِ وَاحْــذَرْهُ وَرَاقِــبْ

فَمَا السلْطَانُ إلا البَحْرُ عِظَمًا ... وَقُــرْبُ الــبَــحْــرِ مَــحْــذُورُ الــعَــوَاقِــبْ

«**المَلِك إذا طالت أيامُه ولو في العدل وحُسن السياسة والسيرة، وقعت من رعيته الملامة لطول الولاية، واعترى أنفسهم الضجر والسآمة**» (المرجع نفسه، ص١٦٧).

مسألة الأصل الإلٰهي للسلطة:

وينطبق الأمر نفسه على فكرة الحُكْم الإلٰهيِّ التي تمثِّل ـ حسب بعض الكتَّاب ـ الأداةَ الدينية التي سعت من خلالها مختلف السلطات التي قامت في الإسلام إلى تبرير أسوأ الهيمنات من خلال ربطها بأصلٍ إلهيٍّ، والزعم بأنها ممثِّلة الله على الأرض. فقد كانت هذه الفكرة حاضرةً تمامًا في الحقل السياسي للإسلام في القرون الوسطى، وخاصةً عند الفقهاء كما سنرى في الفصل الموالي. لكن تأصيلها الشرعي كان ضعيفًا، ولم يَكْتَسِ المعاني نفسها كما في مسيحية تلك الفترة. ولتحديد معالمها، يمكننا القول بشكلٍ عامٍّ إن هذه الفكرة تطرح نفسها بشكلٍ رئيسٍ من زاويتين مختلفتين، هما: زاوية تقديس شخص وليِّ الأمر؛ بل وتأليهه من جهة؛ وزاوية تأكيد أن الله هو أصلُ سلطته من جهةٍ أخرى. وإذا ما بدا أننا نريد الفصل بين هذين الجانبين، فما ذاك إلا لأن الجانب الأول قليلُ الحضور في سياق الإسلام؛ إذ هو من حيث المبدأ دينٌ مُعَادٍ لتأليه الإنسان مهما بلغت درجة نُبْلِه ومهما ارتفعت رتبتُه. وكدليلٍ على هذا العداء تجاه تقديس الزعيم، ينتقد الثعالبي ـ وقد تناول هذه المسألة في فصلٍ مستقلٍّ من **آداب الملوك** ـ قومًا من الراوندية افتتنوا بالخليفة الثاني العباسي أبي جعفر المنصور (٧٥٤ ـ ٧٧٧م) وأضفوا عليه صفاتٍ إلهيةً، حتى إنه «**خرج يومًا من سُرادقه، فرأى قومًا منهم يسجدون له، ويدعونه كما يُدعى الله تعالى، فأنكر عليهم واستتابهم، فلم يتوبوا ولم ينوبوا، فأمر بقتلهم**» (المرجع نفسه، ص٣٨). ويُشير الثعالبي إلى أن الخليفة نفسه هو من قتلهم، والحال أنه كان يمكنه الاستفادة منهم من أجل مجده الشخصي. وقد كان هذا النهج هو ما اعتمده الخليفة الرابع، علي بن أبي طالب (٦٥٦ ـ ٦٦١)، حين سعى بعض أتباعه المفتتنين بصفاته العليا إلى تأليهه. وقد اكتفى العباسي حين إشارته إلى هذه النقطة بالتأكيد على واجب الرعايا في تعظيم الملوك وتبجيلهم وتشريفهم إلى الغاية، ويستشهد بتأليه المصريين وبعض الهندوس ملوكهم، دون أن يتبنَّى نظرية الحكم الإلٰهي (**آثار الأُوَل**، م.م.س، ص٦٠).

وعلاوة على ذلك، وكما أظهر إرنست كانتوروفيتش (Ernst Kantorowicz) في كتابه **جَسَدَا الملك**(*)، تُوجد في نظرية الحكم الإلٰهي التي تطورت داخل المسيحية روحانيةٌ دينية ورمزية مقدَّسة نابعة من فكرة ثنائية جسد الملك. وقد تابع كانتوروفيتش التحولات التي طرأت على استعارة الجسدين هذه طوال العصر الوسيط الغربي وإلى حدود ولادة الدولة الحديثة، أولًا من خلال أول نمطٍ من الملكيَّة المركزية المسيحية (القرنان العاشر والحادي عشر)، حيث نُظر إلى الملك ـ على صورة المسيح ـ كشخص ذي طبيعتين (إلٰهية بالنعمة، وإنسانية بالطبيعة). ثم شهدنا، من القرن الثالث عشر إلى حدود القرن السادس عشر، المرور من الرمزية الدينية لمجال الكنيسة إلى رمزية قوانين الدول الإقليمية التي كانت بصدد التشكُّل (اعتبرت الجباية مثيل البضائع المقدَّسة للكنيسة والمسيح لتنتهي في القرن السابع عشر بنقل قدسيَّة الجسد الروحاني للكنيسة إلى الدولة)، ولتتولَّد من الفكرة الدينية عن الاستشهاد من أجل المسيح، فكرة الموت من أجل الوطن ومن أجل الدولة؛ أي: الكيان الذي سيُعتبر منذ ذلك الحين جسدًا خالدًا. وسيكون من الصعب العثور في الإسلام على نظرية تتَّسم إلى هذه الدرجة بتشابك الاعتبارات اللاهوتية والممارسات السياسية، مع آثارٍ طقسيَّة (سر الشُّكْر) وتمثلاتٍ ومعتقداتٍ متعلِّقة بالشخص الإلٰهيِّ للملك. وبالفعل، فإن هذا النوع من الاستثمار اللاهوتي الذي يركِّز على الرمزية المقدَّسة للملكيَّة، هو شيء غائب تمامًا عن النصوص السياسية التي أنتجها الإسلام، بما في ذلك الإسلام الشيعي الذي يتضمَّن تقليدًا قويًّا في الإيمان بعصمة الزعيم السياسي والديني. ولهذا السبب، يصعب جعل نظرية الحكم الإلٰهي ـ بالمعاني التي قدمناها للتو ـ إحدى السمات الخاصَّة للسياسة في الإسلام.

أما الجانب الثاني، وهو أصل السلطة التي تصدر عن الله، فهو حاضر

(*) **إضافة من المترجم:**

الكتاب المقصود هو:

Kantorowicz (Ernest), The King's two bodies. A study in Mediaeval Political Theology, Princeton (New Jersy), Princeton University Press, 1957.

وانظر الترجمة الفرنسية، في:

Ernst Kantorowicz, **Les** Deux Corps du roi. Essai sur la thļologie politique au Moyen 'ge, Gallimard, 1957.

بالفعل في نصوص الآداب السلطانية. لكن هذه الفكرة المستندة إلى قياس الغائب على الشاهد (سلطة البشر مماثلة لسلطة الله، كما العلم الإلٰهي أو غيره من الصفات الذي يُنظر إليه عند بعض المتكلمين، قياسًا على نموذج المعرفة الإنسانية) ليست من نتاج الإسلام على وجه التخصيص. فقد تبنَّى القديس أوغسطين منذ القرن الخامس الميلادي قولة صديقته بولين (Pauline) في إحدى رسائلها: «**ما من سلطة إلا ومصدرها الله**» لحضِّ المسيحيين على الانصياع سياسيًّا لقوة روما. ويُجسد هذا الموضوع الذي سيغذِّي كلَّ التيار الأوغسطيني السياسي انطلاقًا من القرن الثاني عشر، والذي سنجد آثاره عند منظِّري السلطة المطلقة في القرن السابع عشر ومنظِّري الثورة المضادة في القرن الثامن عشر ـ مفهوم الخضوع السياسي المستنسخ عن الخضوع الديني. أما في نصوص الآداب السلطانية، فإن هذا الموضوع يجد أصله في حديثٍ وحيدٍ مرفوعٍ إلى النبيِّ، ويؤكِّد أن «**السلطان ظلُّ الله في أرضه**». وتوجد عدَّة رواياتٍ تستكمل هذه العبارة، ومنها: «**فمن أطاعه فقد أطاعني**»، أو تلك التي تضيف: «**يأوي إليه كلُّ ملهوف**». وتشهد الرواية الأولى على الصعوبات التي واجهتها السلطات في القرون الوسطى في تبرير آليات الطاعة بوسيلةٍ أخرى غير الحجج الفقهية، وتؤكِّد على المشاكل المتعلِّقة بإرساء علاقة الإمرة والطاعة في إطارٍ تحكمه العلاقات الشخصية بين الأمير والرعايا الذين يُخضعهم لإرادته، بينما تُطرح هذه المسألة بطريقة مختلفة تمامًا في العصر الحديث، مع نشوء كيان مجرَّد ومتعال، هو الدولة. أما الرواية الثانية لهذا الحديث، فتشير إلى وظيفة الرئيس باعتباره قاضيًا دنيويًّا يضمن تحقُّق العدالة. وفي هذه الحالة، يُستخدم الحديث النبوي في نُصْحِ الملك كي لا ينسى وظيفة تحقيق العدالة التي فوَّضها له الله حين وضعه على رأس المملكة. وتتجاوز هذه الفكرة مجرَّد الوظيفة البسيطة المتعلِّقة بإضفاء الشرعية على سلطة الأمير؛ إذ هي تُلزم الأمير حرفيًّا وتُجبره على احترام واجباته تجاه رعاياه، وهي تفرض عليه أن يكون عادلًا ومنصفًا، وتذكِّره وفقًا للنموذج الرعوي الذي سنقوم بتحليله فيما بعد، بأن الله قد أودع الرعية أمانةً عنده.

وفي غياب تنظيرٍ قويٍّ لمسألة الأصل الإلٰهي للسياسة، وبما أن هذه الفكرة لا تقوم إلا بدورٍ ضعيفٍ فحسب في تبرير ضرورة السلطة، فإنه يبدو طبيعيًّا ألَّا يقوم هذا الأساس في كتب الآداب السلطانية على افتراضاتٍ

لاهوتية، قدر اعتماده دراسة الطبيعة البشرية، كما بيَّنّا أعلاه. ومن جهة أخرى، يدلُّ حضور هذه الإشارة إلى الطبيعة البشرية في جميع النصوص على وضعانية هذا التقليد، وعلى وجود فكر سياسيٍّ في الإسلام قائم على دراسة الإنسان ومبادئ فعله. وهذه «الطبيعانية» (naturalisme)(*) ظاهرة بوضوح في النصوص التي عرضناها الآن، وخاصةً في رسالة للجاحظ (٧٧٦ ـ ٨٦٩م)، الذي يُعَدُّ الشخصية الفكرية الأساسية في القرن التاسع، والمرجعية الرئيسة في مستوى تطوُّر الثقافة العباسية. ففي رسالة بعنوان **«المعاش والمعاد»**، وفي سياق انتقاد القدماء (والمقصود هو ابن المقفع) ممَّن تطرقوا إلى الأخلاق البشرية دون ربطها بمبادئ عقلانية، ينطلق الجاحظ من توصيف الأهواء والميول المتأصِّلة في الطبيعة البشرية (الطبع) للوصول إلى هدفه النهائي، وهو توضيح أُسس السياسة. وسننظر أولًا في الجانب الطبيعاني لهذه الاعتبارات، على أن نعود لاحقًا إلى النقطة الثانية المتعلِّقة بمبادئ الحكم. يقول الجاحظ: «**اعلم أن الله جلَّ ثناؤه خَلَقَ خَلْقَهُ، ثُم طَبَعَهم على حُبِّ اجترار المنافع، ودفعِ المضار، وبُغْضِ ما كان بخلاف ذلك. هذا فيهم طبعٌ مركَّبٌ، وجِبِلَّة مفطورة، لا خلاف بين الخلق فيه؛ موجودٌ في الإنس والحيوان، لم يدَّعِ غيره مُدَّعٍ من الأوَّلين والآخرين. وبقدر زيادة ذلك ونقصانه تزيد المحبَّة والبَغضاء؛ فنُقصانه كزيادته تميل الطبيعة معهما كميْل كِفَّتَي الميزان، قلَّ ذلك أو كثُر [...] والنفس في طبعها حُبُّ الراحة والدَّعَة، والازدياد والعلو، والعِز والغلبة، والاستطراف والتَّنوق، وجميع ما تستلذ الحواسُّ من المناظر الحسنة، والروائح العَبِقة، والطُعوم الطيبة، والأصوات المُونقة، والملامس اللذيذة. ومما كراهيتُه في طباعهم أضدادُ ما وصفتُ لك وخلافُه**»(١١). ويؤكِّد الجاحظ بقوةٍ على الطابع الغريزيِّ لهذه الميول وتجذُّرها في الطبيعة البشرية وثباتها. فإضافة إلى حبِّ الأشياء الممتعة للحواس، يصرُّ الجاحظ في هذه الرسالة على أن حُبَّ الغلبة وتأكيد العُلُو متجذِّر في الطبيعة البشرية. وفي رسالة أخرى له مخصَّصة لتحليل الفرق بين العداوة والحسد، ويسعى فيها جاهدًا لإثبات أن العداوة متفوِّقةٌ أخلاقيًّا وإنسانيًّا وسياسيًّا على

(*) الطبيعانية: مذهب يرى الطبائع والسجايا الخُلُقية امتدادًا للحياة البيولوجيّة وتعبيرات عن الحاجات والغرائز التي تُشكل إرادة الحياة.

(١١) الجاحظ، «رسالة المعاش والمعاد»، في: **رسائل الجاحظ**، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١م، ج١، ص١٠٢ ـ ١٠٣.

الحسد، يُجادل الجاحظ بأن الناس مجبولون على حُبِّ الأمر والنَّهْي، وحُبِّ السمع والطاعة (المرجع نفسه، ج ١، ص٣٤٠). ومن هنا يمكننا أن نرى أن الوجاهة السياسية لهذه النصوص تكْمُن تحديدًا في أنها سلَّطت الضوءَ على أهمية العلاقة بين القيادة والانقياد لا انطلاقًا من انشغالاتٍ لاهوتية؛ بل من خلال دراسة الطبائع المتجذِّرة في البشر. وبناءً عليه، فإنه لا يمكن للمرء أن يضرب صفحًا عن هذه العلاقة أو أن يضعها بين قوسين باسم نقد الهيمنة كما نلاحظه في بعض القراءات المعاصرة لتقليد الآداب السلطانية التي تبخس إلى حدٍّ كبير هذه النصوص أهميتها، والحال أنها تشدِّد على نقطةٍ حاسمةٍ تتعلَّق بالأساس الأنطولوجي للسياسة، وبمسألة إمكانية العيش المشترك والاجتماع المدني في ذاته.

من الواضح إذن أن اتخاذ نوازع الهيمنة ورهانات السلطة التي تحرِّك الإنسان وتحدِّد ميوله، منطلقًا للتفكير في السياسة، وجيهٌ كل الوجاهة من حيث التسليم بأن الأهواء تلعب دورًا رئيسًا في بناء علاقات السلطة. وهنا تبرز نقطتان من هذه المقاربة التي يمكن وصفها بأنها «**وضعية**» (positive). **أولًا**: وخلافًا للتقليد السياسي الغربي الذي لا يظهر فيه الاعتراف بالهيمنة السياسية، لأسبابٍ لاهوتية، إلَّا عبر عملية علمنة طويلة تمهِّد لقطيعة ميكافيلية مع المفاهيم المسيحية للسلطة، فإن أهواء كل فرد، في تقليد الآداب السلطانية، تغدو مشروعةً بفعل البحث عن المصلحة والسعي وراء الغُنْم اللذين يعبِّران عن نفسيهما من خلال ديناميتهما. فمن وجهة نظر نصوص الآداب السلطانية، فإن الأهواء ليست في الواقع نتيجة السقوط؛ بل هي من عمل الله الذي خلق الإنسان على تلك الصفة. لذا، فإنه لا يمكننا تصوُّر هذا الإنسان دون اعتبار مجموع القوى والميول التي تحرِّكه. ودعونا نذكِّر من أجل المزيد من المقارنة، بأن القديس أوغسطين ـ المؤلِّف الذي طالما غذَّى الفكر السياسي والديني للعصر اللاتيني الوسيط ـ يعتبر هيمنة الإنسان على الإنسان شرًّا منبثقًا عن الخطيئة الأصلية، وهي تمثِّل عقابًا سلَّطه الله على الإنسان بوصفه مَلَكًا ساقطًا بعد أن أساء التحكُّم في أهوائه حين كان في الجنَّة. وقد أدى هذا المفهوم إلى أن لا يظهر السياسيُّ في المسيحية إلا ببطء، وأن يقترض الخطاطات والمفاهيم الأساسية للحكم من الكنيسة التي كانت تسعى إلى أن تُوكِلَ إليه حكم الأجساد فحسب (للملوك

الأجساد، وللأحبار الأرواح). **ثانيًا**: تؤكّد عمليات التفكير هذه في الطبيعة البشرية، والتي لا تؤدي بالضرورة إلى تأملاتٍ حول وجود الشرِّ أو الخير في ذاتهما عند الإنسان، استحالة وجود إنسان خالٍ من العيوب، والحاجة إلى القيام بعملٍ مستمرٍّ لإصلاح الطبائع ومحاربة الميول المنحرفة، ومن ثمَّ فإن الاعتراف بالأهواء ودراسة طبيعة الإنسان هما اللذان يسمحان بتحديد وسائل التدخُّل السياسي فيه. وعليه، فإن هذه المعرفة بالطبيعة البشرية وبعيوبها ونقصها، هي حجر الزاوية في وضع تصوُّر لصناعة المُلْك.

فكرة الحكم

السياسة والتدبير:

تكْمُن إحدى خصوصيات الآداب السلطانية في حشدِ فئتين من المفاهيم لوصف ظواهر السياسة ومقولاتها. فنجد من جانبٍ أول مفهومَي «**المُلْك**» و«**السلطان**» اللذين سبقت الإشارة إليهما، واللذين يحيلان إلى السلطة بوصفها قهرًا. ومن جانبٍ آخر، مفاهيم تشير إلى السلطة باعتبارها مدفوعةً بغاية أخلاقية أو جماعية تتجاوز أهواء الأفراد ومصالحهم نحو تحقيق مثالٍ مشترك. ولا يُشير هذا النموذج الثاني إلى سلطةِ أمرٍ واقعٍ حبيسة منطق نموٍّ غير محدودٍ وسعي مفرط للقوة؛ بل إلى سلطة غائيةٍ، موجَّهة ومحدَّدة بأهدافٍ تتجاوز محض الهيمنة. ويتمُّ التعبير عن هذا النموذجِ الثاني بمفهومين أساسيين، هما: «السياسة» و«التدبير»، وهما صنوان. ويمثّل ترابط هذين النموذجَيْن نقطة التقاء توضِّح أهمية هذا التقليد؛ لأنه في غياب الاعتراف بالهيمنة، سنكون أمام شكلٍ من أشكال المعيارية الأخلاقية أو الدينية لا تأخذ في الاعتبار الواقع السياسي و«**الحقيقة الفعلية للشيء**» حسب عبارة ميكافيلي. وكذلك، فإن الاكتفاء بالمصالح الفردية البحتة والحسابات الأنانية قد يؤدي إلى نشاطٍ اعتباطيٍّ يكون هدفه الوحيد هو الحفاظ على مصالح الأمير. وإذا كانت نصوص الآداب السلطانية تستدعي - في الواقع - ضرورة قبول الهيمنة القائمة واحترامها، وإذا كانت تحذِّر من المواجهات المباشرة مع السلطة الموجودة؛ فلأن ذلك يفترض أن نكون قادرين على منافسة الأمير، ومن ثمَّ قادرين على حيازة الوسائل الضرورية للهيمنة. لكن ينبغي للأمير من ناحية أخرى إدراك أن امتلاكه لصفاتٍ خَلقية وعسكرية تضعه فوق الرعية غير كافية لكي يُهمين. وبعبارة أخرى، فإن الهيمنة إذا اعتبرت

نفسها غايةً في حدِّ ذاتها، فإنه سرعان ما ستمحوها هيمناتٌ أخرى. ولكي تستمرَّ وتُحافظ على نفسها، ينبغي عليها ممارسة فنِّ السياسة.

وكلمة السياسة مشتقَّة من الجذر «سوس»، وهي تعني القيادة، والتوجيه، والإصلاح، والتصحيح، ورعاية نشاط سياسيٍّ وممارسته. ويحيل هذا المصطلح المتعدِّد المعاني إلى عدَّة مجالاتٍ (الجسم والعقل، والطابع الأخلاقي والدولة)، وينطبق في آنٍ واحدٍ على الإنسان وعلى الأشياء. وفي العصور القديمة، ولا سيما قبل الإسلام، كان المصطلح يُشير إلى تدريب الخيل وما تُحاط به من رعاية. وبتوسيع هذه الاستعارة الرعوية، استنتج البعض أن النشاط السياسي قد يكون ـ بمعنى من المعاني ـ مشابهًا لقيادة قطيعٍ، ورأى في علاقة الرئيس برعاياه ما يعادل علاقة السلطة التي يُقيمها الإنسان مع الحيوانات. وتجدر الإشارة ـ بدرجة أولى ـ إلى أن جميع مفردات المعجم القديمة تنطبق على كلٍّ من الإنسان والحيوان، وأن توصيفات الأنشطة البشرية (بما في ذلك السياسية) تحمل بصماتِ هذه الصور الرعوية التي سنعود إليها في نهاية هذا الفصل. أما في المقام الثاني، فتجدر الإشارة إلى أن كلمة سياسة مشتقَّة حسب ابن فارس من «**السوس وهو الطَّبْع. ويقال: هذا من سُوس فلان؛ أي: طبعه**». ويعلِّق عالم اللغة على هذا المعنى الأصلي بقوله: «**وأما قولهم سُسْتُه أسُوسُه فهو محتملٌ أن يكون من هذا، كأنه يدله على الطبع الكريم ويَحمِله عليه**» (**معجم مقاييس اللغة**، م.م.س، مادة: سوس). وبهذا، ووفقًا لهذا التفسير المعجمي، فإن الأمر يتعلَّق بقيادة الإنسان وتوجيهه وحمله على طبعٍ كريمٍ يتفق وحُسْن الخُلُق.

ونحن نجد فكرة الغاية (télos) هذه أكثر وضوحًا في المفهوم الثاني المستخدم في النصوص بوصفه مرادفًا للسياسة للإشارة إلى النشاط السياسي للقيادة والحكم، وهو كلمة **التدبير** المشتقَّة من الجذر «دبر» الذي يشير إلى فكرة الغاية لكائنٍ أو لشيء. فهذا الاسم، الذي يعني القيادة والتوجيه والإدارة والحكم، يؤكِّد على المراحل والقواعد والقوانين التي يتمُّ من خلالها تطوير عمل أو شيء وإعداده. لذا، يتمُّ الحديث في علم الصيدلة ـ على سبيل المثال ـ عن تدبير الأدوية، أو في الكيمياء عن تدبير العقاقير انطلاقًا من صيغٍ محدَّدة بدقَّة وبمقادير مضبوطة ولوقتٍ معلوم تستغرقه العناصر من أجلٍ تفاعلها، في انتظار النتيجة النهائية التي يجب أنَّ تنتج عن

هذا التدبير. أما في مجال الحرب، فينطبق هذا المفهوم على الاستراتيجية؛ أي: تنظيم الجيش والسير العام للنشاط العسكري.

لكن تعدُّد معاني هذين المفهومين قد يغدو في بعض الأحيان محيرًا: إذ يمكن أن يعنيا قيادة (مدينة، جيش)، أو إدارة (ميزانية)، أو تدبير (منزل، قرية، أفراد)، أو رعاية (جسد، روح)، أو إصلاح (الدولة، الأخلاق)، أو الحفاظ على (جسد، عادات جيدة). وبحسب اللغوي العسكري، فإن الفرق بين المصطلحين يكْمُن في حقيقة تركيز السياسة على ممارسةٍ متكرِّرة وثابتة يُداوم عليها انطلاقًا من خططٍ مرسومة، في حين يعني مصطلح التدبير التفكير الشامل في هذا الإعداد، مع النظر إلى ما تصير عاقبته وآخره، وهو دُبُره. فيقول العسكري: «**الفرق بين السياسة والتدبير: أن السياسة في التدبير المستمر، ولا يقال للتدبير الواحد سياسة. فكلُّ سياسة تدبير، وليس كلُّ تدبير سياسة**» (**معجم الفروق اللغوية**، م.م.س، ص١٨٦)(*). وإذا كان مفهوم «التدبير» يشير إلى مفهوم عامٍّ ومحدَّد الغاية، فإن مفهوم السياسة يتعلَّق من جانبه بالتطبيق الملموس لها وتحقيق غاياتها، مع الأخذ بعينِ الاعتبار الحالات الخاصَّة التي قد تنشأ في هذا الحقل المتَّسم بالمحايثة. وبعبارة أخرى، فإنه يمكن تعريف السياسة على أنها التنسيق بين عدَّة أفعال، والتدخُّل في عدَّة مجالاتٍ تلامس الحياة المدنية وشؤون المحكومين (المَسُوسِين)، استنادًا إلى خُطَطٍ سبق تصميمها ووضعها، ومن ثَمَّ فإن السياسة تعني ضمنًا التكرار والاستمرارية على مستوى الفعل من أجل تحقيق مجمل التدابير التي اتُّخذت مسبقًا.

وهكذا نلاحظ أن السياسة والحكم - كما هو الحال في تقاليد العصر الغربي الوسيط - يتمُّ التفكير فيهما في إطار خطاباتٍ أوسع وانطلاقًا من معانٍ لا تقتصر على مجال الدولة وحدها. وبهذا، فإن مفهوم النظام (regimen) الذي درسه ميشيل سينيلارت (Michel Sénellart) سيكون معادلًا

(*) بل إن العسكري يُبدع في تقصّي حدود التعريفات، فيقول في الفرق بين التدبير والتقدير: «**التدبير هو تقويم الأمر على ما يكون فيه صلاح عاقبته، وأصله من الدبُر، وأدبار الأمور عواقبها وآخر كل شيء دُبُره، وفلان يتدبَّر أمره؛ أي: ينظر في أعقابه ليصلحه على ما يصلحها، والتقدير تقويم الأمر على مقدارٍ يقع معه الصلاح ولا يتضمَّن معنى العاقبة**» [المترجم].
انظر: العسكري، **معجم الفروق اللغوية**، م.م.س، ص٨٣.

لمفهوم التدبير؛ إذ يشير كلاهما إلى مجموعة من المهام المترابطة فيما بينها بعقلانية غائية (*Les arts de gouverner*, op. cit., p.. 30-31). لكن هذه المسائل المشتركة بين المفهومَيْن اللذين يطرحان مجموعةً من الأنشطة المتناسقة والمتجانسة والمتماسكة كما سنرى لاحقًا، تُخفي فارقًا صغيرًا ومهمًّا يتمثَّل في أن التقليد العربي الإسلامي لم يطور التدبير أو السياسة بمعنى التوجيه الروحي أو الحكم الكنسي، بما أن هذا النشاط التوجيهي كان فرديًّا محضًا ولا وصاية عليه من أي مؤسسة باستثناء ربما ـ وبمعنى مغاير بالتأكيد ـ حالة الطرق الصوفية. وعليه، فقد كان لمفهوم التدبير ـ على الرغم من تعدُّد معانيه ـ معنى سياسيٌّ منذ القرن السابع للميلاد، بينما لن يكتسب مفهوم النظام (regimen) هذا المعنى إلا في وقتٍ متأخر؛ أي: حوالي القرن الثالث عشر للميلاد؛ وذلك بفضل التحرُّر التدريجي للسلطة الدنيوية من الإطار الديني للتوجيه (المرجع نفسه، ص٢٩ ـ ٣٠).

سياسة النفس:

ـ «فليبدأ المَلِكُ بسلطانه على نفسه، يستقيم سلطانه على غيرها».

تمثِّل هذه الوصية التي يوجِّهها ابن رزين الكاتب إلى الملوك في الفصل السابع من كتابه **آداب الملوك**، بعنوان «**تدبير المَلِك نفسَه وبدنَه ومن يجب أن لا يستصحبه**» ـ أساسَ تفكير الحكم السياسي[1]. فلكي يكون المرء قادرًا على هيكلة حقل فعل الآخرين، وتولِّي وظيفة السائس أو المدبِّر؛ فمن الضروريِّ أولًا أن يمرَّ عبر مرحلة سياسة النَّفْسِ ورياضتها. وعلى أساس التفكير في سياسة النفس، تقوم المبادئ المكرسة للمجالين الآخرين؛ أي: المجال الخاص المتعلِّق بسياسة المنزل (الأهل، والولد، والقرابة، والعبيد)، والمجال العام المتعلِّق بالحاشية وتدبير العساكر والسيطرة على الأراضي، وأخيرًا مختلف أجهزة الحكم (الكتابة، والمستشارين، والوزارة، والسفارة، وما إلى ذلك).

في **كتاب السياسة** المنسوب إلى الرئيس ابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٨م)، والذي نقرأ فيه تأثير مصنَّف جالينوس (Galien) في تطبيب الروح التي طالما

---

(١) ابن رزين الكاتب، **أدب الملوك**، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١م، ص٥١.

ورد ذكرها في العديد من كتب الآداب السلطانية، تتمُّ إعادة تدبير شؤون المملكة وتسيير الدولة إلى سياسة النفس، ومن ثمَّ إلى مجال الفرد الذي يبدو أنه يتخذ وظيفةً شبه مثالية على مستوى تحديد مختلف المهام الحكومية. وكما هو الحال في النصوص المذكورة أعلاه، فإن نقطة انطلاق ابن سينا في هذه الرسالة، ويسميها **رسالة التدبير**، هي دراسة أهواء الروح. وتعبِّر هذه الرسالة عن رؤيةٍ للطبيعة البشرية تجعل الإنسان كائنًا يحتاج بالضرورة إلى إصلاح طَبْعه، وصقله، وتقويمه، ورياضته. ومثلما هو الحال في النصوص الأخرى التي تناولنا من خلالها مسألة الطبيعانية، يذكر ابن سينا الأهواء الفاسدة عند البشر، ويقول إن: «**التحاسد من أطباعهم والتباهي مِنْ سُوسهم**(*) **وفي أصل جوهرهم**»[٢]، وإن المعرفة والاعتراف بهذه الطبيعة المعيبة هما السبيلان الوحيدان لإنجاز هذا العمل السياسي للإصلاح والتوجيه. ودون التذرُّع بموضوع الخطيئة الأصلية التي لا وجود لها في الإسلام لكل ما يتعلَّق بالجسد والمتعة الجسدية، ودون استدعاء لاهوت الشر، ينطلق النصُّ من الاعتراف بالطبيعة الفاسدة للنفس البشرية، وهي طبيعة يصفها من خلال استخدام المفردات الطبيَّة لتشخيص الأمراض، مشيرًا إلى أنها العدوُّ الذي يحمله الإنسان بين جوانحه، وأن عليه محاربته بلا هوادة. فتدبير النفس أو سياسة النفس، بمعنى محاسبة النفس والتحكُّم في أهوائها وكبح الحيوانية المخبوءة في الفرد، هو أساس التدبير؛ لأن من لا يعرف سياسةَ نفسِهِ لا يمكنه سياسة الآخرين. ومن هنا تكون النفس موضوعًا يجب على الإنسان السيطرة عليه ومراقبته والتحكُّم فيه، وتكون مكافحة عيوب النفس أساسَ سياستها، بمعنى الإصلاح الذي يعني وضع شيء ما في أتم حالٍ وجعله خاليًا من العيوب ويسير بطريقة سليمة. ومعرفة المرء عيوبه وميولاته الفاسدة تُعطي رجل السياسة بشكلٍ خاصٍّ، والإنسانَ بشكلٍ عامٍّ -

---

(*) كان القدماء يستخدمون عبارة سُوس الشيء بمعنى أصوله [المترجم].

(٢) Avicenne, **Kitâb al-siyâsa**, dans **Penser l'économique**, textes de 'Bryson et d'Ibn Sînâ, édités et traduits par Y. Seddik et Y. Essid, Tunis, Media Com, 1995, p. 38.

إضافة من المترجم:

انظر النص الأصلي في: ابن سينا، **كتاب السياسة**، تقديم وتعليق: علي محمد إسبر، بدايات للطباعة والنشر، سوريا، ص٥٧.

الفرصةَ للانخراط في هذا التصحيح المنظم للأخلاق الفردية. وباستلهام النموذج الطبي، يتمُّ عرض هذه العيوب وكأنها وَرَمٌ يستوطن الجسم الذي يُعاني الإهمال وعدم العلاج، والحال أن لدى المرء فرصةً لعلاج هذا الداء حين يكون كامنًا وقبل أن يظهر بشكلٍ معيبٍ بشع. ولهذا ينبغي على الإنسان معرفة نفسه، حتى يعرف أهواءها ومساوئها، ومن ثَمَّ علاجها والتحكُّم فيها. بل إن ابن سينا يذهب إلى حدِّ تشبيه هذا العمل بتقصِّي المناطق المجهولة للنفس؛ أي: استكشاف باطنها وبحث تضاريسها ومعرفتها. وعلى المرء أن يكون مسَّاحًا (طوبوغرافيًّا) وطبيبًا من أجل السيطرة على نفسه ومراقبتها وتفحُّص أحوالها، حتى تتهذَّب وتستعدَّ لاستيعاب نماذج السلوك القويم.

ولكن هذه الممارسة، وهي أساس تشكُّل «الذات»، لا يمكن أن تتمَّ دون صعوبة؛ إذ يصعب على النفس الخضوع لانضباطٍ صارم، حتى وإن كانت موعودةً بالنِّعم أو متوعَّدةً بالنِّقم كما يتمنَّى ابن سينا من خلال قوله: **«وينبغي للإنسان أن يعدَّ لنفسه ثوابًا وعقابًا يسوسها به، فإذا حسُنت طاعتُها وسَلُس انقيادُها لما يسُومها من قبول الفضائل وترك الرذائل إذا أتت بخُلُقٍ كريم أو منقبةٍ شريفةٍ، أثابها بإكثار حمدها وجلب السرور لها وتمكينها من بعضً لذاتها؛ وإذا ساءت طاعتُها وامتنع انقيادُها وجمحت فلم يسلُس عنانُها وآثرت الرذائل على الفضائل وأتت بخُلُقٍ لئيم أو فعلٍ ذميم، عاقبها بإكثار ذمِّها ولومها، وجلب عليها شدَّة الندامة ومنعها لذتها حتى تلَين له»** (المرجع نفسه، ص٤٥). ومن خلال تناولها موضوعًا للمدح أو الذم، وتحويلها هدفًا للضبط والمراقبة والإصلاح، فإن النفس ذاتها أضحت تُدرك انطلاقًا من **«علاقات القوة»** التي تعمل وَفْقَ المفاهيم الرواقية لتوجيه الوعي أو وفق نموذج المراقبة الشاملة (Panopticon) الذي تخيله جيريمي بنثام (Jeremy Bentham)(*) وحلَّله ميشيل فوكو (Michel Foucault) في كتابه **المراقبة والمعاقبة** (Surveiller et punir). ولئن كانت النفسُ محكومةً بمراقبة ذاتها

(*) بانوبتيكون (Panopticon بالإنجليزية) وتعني مراقبة (opticon) الكل (Pan)، وهو نوع من السجون قام بتصميمه الفيلسوف الإنجليزي جيريمي بنثام في عام ١٧٨٥م، قائم على تمكين مراقبٍ واحدٍ بمراقبة جميع السجناء دون أن يكون هؤلاء قادرين على معرفة ما إذا كانوا مراقَبين أم لا. وقد أضحت فكرة البانوبتيكون في وقتٍ لاحقٍ رمزًا للقوة غير المرئية، وألهمت مفكرين وفلاسفة مثل ميشيل فوكو، ونعوم تشومسكي، وزيغمونت بومان [المترجم].

باستمرار، فإنها تحتاج مع ذلك إلى الآخرين كي تصل إلى الكمال. ومن هنا أهمية الدور الذي تؤديه عِشْرة الأصدقاء والاختلاط ببعض الفئات الاجتماعية التي يُحتمل أن تؤدي بالمرء إلى تحقيق الأهداف الأخلاقية المنشودة، وهذا ما يطالب به ابن سينا حين يقول: «**ولمّا كانت معرفة الإنسان نفسَه غير موثوقٍ بها لِما في طباع الإنسان من الغباوة عن مساوئه، وكثرة مسامحته نفسه عند محاسبتها، ولأن عقله غير سالم عن ممازجة الهوى إيَّاه عند نظره في أحوال نفسه؛ كان غير مستغنٍ في البَحث عن أحواله والفحص عن مساوئه ومحاسنه عن معونة الأخ اللبيبٍ الواد الذي يكون منه بمنزلة المرآة، فيُريه حَسَن أحواله حَسَنًا وسيئها سيئًا**» (المرجع نفسه، ص٤٢). وهذا المقطع هو أحد المقاطع النادرة الذي يستدعي صورة المرآة في نصوص الآداب السلطانية. وهو لا يعكس الطابع المثالي والنموذجي لأميرٍ يجسِّد كلَّ الفضائل مجتمعة؛ بل يُستخدم لإعطاء صورة دقيقة عن خصال النفس وخصوصًا عيوبها. فهذه المرآة ليست مرآة فضائل، كما هو الحال في التقاليد الغربية؛ بل هي مرآة تعكس وهجَ الذات، وتنعكس على وجهها صفات النفس وعيوبها المتأجِّجة. وبإثارته لهذه المسألة، فإن ابن المقفع أراد التأكيد في كتابه **الأدب الصغير** على أنه: «**حَقٌّ على العاقل أن يتخذ مِرآتَيْنِ: فينظر من إحداهما في مساوئ نفسِه فيَتَصاغَرَ بها ويُصلح ما استطاع منها، وينظر من الأخرى في محاسنِ الناسِ فيُحلِّيهم بها ويأخذ ما استطاع منها**» (مرجع سابق، ص٤٦).

وبهذا، فإن استدعاء صورة المرآة لا يهدف إلى رسم صورة مثالية للأمير؛ بل إلى حثِّه على الوعي بإصلاحٍ ضروريٍّ لصورته بين الرعايا والمعاونين. وفي حين يستخدم الأدب الروحي، الذي أنتجه الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١م) على سبيل المثال، استعارة المرآة لتوضيح فكرة أن الإنسان مخلوقٌ على صورة الله، وأن روحه متى صُقلت بالصلاة والذكر يتجلَّى جمالها، فإن الآداب السلطانية تنظر إلى فكرة المرآة من زاوية العلاقة الحميمة التي يُقيمها الفرد مع طبيعة فاسدة بالأساس ومانعة له من الارتفاع إلى ما فوق الشرط الإنساني. وهكذا، يتمُّ في **آداب الملوك** للثعالبي استدعاء صورة المرآة لتعكس فكرة بشاعة الأمير الخاضع لأهواء الغضب وغير القادر على التحكُّم في نفسه. ويقتبس الثعالبي من أبي زيد البلخي (٨٣٩ - ٩٣٤م)، صاحب **كتاب السياسة** المفقود حاليًّا، فكرة أن الملك الذي يأخذه

الغضب ولا يمكنه السيطرة على نفسه هو مثيل المجنون أو السكران؛ ولذلك تراه يعاني عوارض الزمَع(*) والقَلَق والرعْشَة والرعْدَة والتخليط في الكلام. يقول البلخي: «**إن بعض الملوك الأوَّلين من متعاطي الحكمة والمعتنين برياضة الأنفس احتال لنفسه في كَفِّ سلطان الغضب بأن عمد وقت هيجانه إلى مرآة، فقابل بها وجهه، فلمَّا رأى ما حدث في صورته من تلك الآثار القبيحة أَنِفَ نَفْسَه واستحيا، فقمع غضبه في تلك الحال، وكان يجاهدها بعد ذلك في أن لا يدعها تخرج إلى مثلها، وعَظُم انتفاعه بالحيلة التي استعملها**» (**آداب الملوك**، م.م.س، ص١٩٧).

وفي حال انعدام مثل هذه الحيلة، فإن الأصدقاء والأصحاب والمستشارين يمكنهم لعب دور مرآة تسمح له أن يرى حَسَنَ أحوالِهِ حَسَنًا وسيئَها سيئًا. ومن هنا، فإن بناء ذاتٍ مستقلّة ومتمكّنة قادرة بدورها على توجيه الآخرين، إنما يقوم على استبطانِ سلوكٍ محمودٍ مشاهدٍ عند أفرادٍ آخرين. ولهذا السبب بالتحديد تصبح مسألة اختيار الأصدقاء ومعاشرتهم مسألةً سياسيةً حقًّا، وهذا هو أساس صناعة المشورة. ويروي الثعالبي هذه القصَّة: «**حكى أبو إسحاق الصابئ عن جدِّه سنان بن ثابت بن قرة أن بُجْكُم التزْك ـ المعروف بالماكاني المتولي لإمارة الأمراء ببغداد ـ كان من أعقل أهل جنسِه في حال رضاه، فإذا غلب عليه غضبُه قَتَلَ وَجَنَى وَسَطَا وبَطَشَ وانتقمَ واصْطَلَمَ، ثم يندم عند سكونه من ثورته وإفاقته من سكرته. فتبيَّن عيب نفسه وشاوره في علاج هذا المرض الناهِك لدينه وعقله، فأشار عليه بأن يتخذ نُدماء وخُلطاء من ذوي الرحمة واللين والإيمان والدين ووفُور الحِلْم ورجحان العقول، وأن يأذن لهم في تسكينه عند فورته والشفاعة عند غضبه، فقال له: قد فعلتُ ذلك، وأنت أول من كلفتُه إيَّاه**» (المرجع نفسه، ص١٩٦). وقد أقسم الماكاني على الالتزام بهذا الانضباط الصارم والاعتماد على هؤلاء الحكماء القادرين على إصدار الأحكام بدلًا منه.

وسواء كان مثل هذا العمل فرديًا يقوم به إنسانٌ عرف عيوبَه واستطاع اكتشاف محاسن غيره واستيعابها، أم كان الأمر تعبيرًا عن إرادةٍ فاشلة لرجلٍ

(*) «**الزمَع: رِعْدة تعتري الإنسان إذا همَّ بأمر... والزمَع القلق**» (لسان العرب، ج٨، ص١٤٣ (مادة زمع) [المترجم].

عاجز عن إصلاح نفسه دون تدخُلٍ من الآخرين إلى درجة تفويضهم لهذه المهمَّة الإرشادية، فإن سياسة النفس ـ كما يشرح ابن سينا ـ لا غنى عنها للإنسان بشكلٍ عام وللسياسي بشكلٍ أخص. وإذا كان يتوجَّب على الإنسان العادي قبول النقد، وإذا كان الاختلاط بمختلف الفئات الاجتماعية في الأماكن العامَّة مما يُساعد على مراقبة محاسن الآخرين وعيوبهم؛ فإن رجال السياسة، ولكونهم ممدوحين في الغالب من قِبل الشعراء ورجال الحاشية، يُخطئون ويرون أنفسَهم في الغالب معصومين من كل زللٍ أخلاقيٍّ، يظنون أن المعايب تخطَّتهم والمثالب جاوزتهم. غير أن حاجتهم إلى معرفة معايبهم ـ كما يقول ابن سينا ـ أشدُّ بكثيرٍ من حاجة بقية الناس؛ لأنهم منوطون بقيادة الآخرين من خلال هيكلة مجال فعلهم وتحديد المهام التي عليهم إنجازها ومتابعة تنفيذها. أضف إلى ذلك، أن البلاط بيئةٌ مليئةٌ بمستشاري السوء الذين يستطيعون ـ من خلال مدحهم وإطرائهم ـ أن يجعلوا الملكَ ينسى عيوبه، وهو ما يُساهم بشكلٍ تدريجيٍّ في إضعاف سلطته وفتور هِمَّته في مقارعة أعداء ينتظرون منه أقلَّ هفوة وأدنى خَوَرٍ. ومن ثَمَّ، فإن من مصلحة الملوك، ومن واجبهم، إحاطة أنفسهم بمستشارين جيدين قادرين على تصحيحهم وتوجيههم. إلا أنه يجب على المستشار الجيد أن يعرف أن تأثير الملاحظات الموجَّهة إلى الأمير تُشبه مسَّه الشوكة الشائكة في جسده: فإن أراد نُصح الأمير، فعلى المستشار فعل ذلك بأشد الرفق واللين وكأنه يمسُّ شوكةً في جسده. وبعبارة أخرى، يجب أن يكون ذلك بلُطْفٍ وبراعة. يقول ابن سينا (**كتاب السياسة**، م.م.س، ص٤٤): «**التعريضُ أبلغُ من التصريح وضربُ الأمثال من التكشيف**». لذلك، فإن الأمر يتعلَّق بحركة خطيرة؛ لأن أصحاب السلطة يكونون في كثيرٍ من الأحيان معتدين بأنفسهم وقلَّما يميلون إلى الاستماع إلى الآخرين، وهم يعاقبون بشدَّة المستشارين غير المتمرسين في فنِّ تطبيب النفوس. وتشكِّل هذه المسألة أحدَ المواضيع الكلاسيكية في كتب الآداب السلطانية وكتب الأدب العربي بشكلٍ عام. فنحن نجد في مختلف الفصول المكرسة لهذه المسألة، سعي المؤلفين ـ من جهة أولى ـ إلى إقناع الملوك بضرورة وجود مستشارين مخلصين يجب أن يستمعوا إليهم وأن يأخذوا بآرائهم؛ لكنهم يضبطون ـ من ناحية أخرى ـ فنَّ التعامل مع الأمير وأساليبه على أساس المواربة (التلميح، والتضمين، وضرب الأمثال، وذكر الأمثلة، وسرد الأقوال التي تدعو إلى التفكير، إلخ)، بدلًا من النقد المباشر أو اللوم المهين.

أما فيما يتعلَّق بالجسد وهو أيضًا موضوع ممارسة سياسة محدَّدة، فإن الاعتدال ومعرفة الاحتياجات الغذائية وممارسة الرياضة وقواعد النظافة (النوم، والاغتسال، وغيرها من «تقنيات الجسد»)، تمثِّل بدورها جزءًا من الأنشطة السياسية التي ينبغي للملك معرفتها من أجل تدبير جسمه تدبيرًا رشيدًا. وليس الغرضُ من هذه الممارساتِ إثباتَ تفوُّق جسد الملك على أجساد الآخرين أو إعطاءه معنًى دينيًّا باطنيًّا أو لاهوتيًّا؛ بل الغرض منه ـ تمشيًا مع التقاليد القديمة ـ هو الحفاظ عليه وتدريبه على ضبط الدوافع والغرائز التي يكون هو مسكنها، والتي يمكن أن تستبدَّ بالفرد في غياب ثقافة سياسة الجسد هذه.

سياسة الآخرين:

من السهل ـ بعد دراسة سياسة النفس ـ تصوُّر المجالين الآخرين، وهما: سياسة المنزل وسياسة المملكة، اللتان تتناولهما كتب الآداب السلطانية. ويُشار إلى هذين المجالين بعبارتي: «**سياسة الخاصَّة**» و«**سياسة العامَّة**»، الأمر الذي يشهد على وجود تمييزٍ بين من يعيشون في المحيط المباشر للسلطان، وبقية الرعايا الخاضعين له. غير أنه يبدو من خلال ما تعرضه كتب الآداب السلطانية أن الأمر لا يتعلَّق في الحقيقة إلا بتوسيع ثقافة السياسة وممارسة السلطة، فهي تبدأ من الذات لتشمل الآخرين. ويمكن للمرء أن يرى في هذا تصورًا يجمع بين سياسة الخاصَّة وسياسة العامَّة. ولذلك، فإن الأمر يتعلَّق في المقام الأول بمسألةٍ كميَّة، بما أن العقلانية الغائية هي نفسها التي توجِّه مختلف أشكال السياسة في جميع الحالات، أيًّا كانت طبيعة المجال. وبهذا، فبعد سياسة النفس، وبمجرَّد استيفاء هذا الشرط لبناء فردٍ مكتمل، فإن أقرب الناس هم من يجب أن يستفيدوا من هذه السبيل، حتى يتمكَّنوا بدورهم من ممارسة المهام السياسية نفسها مع من هم تحت أيديهم. وإضافة إلى الجانب الاقتصادي الحاضر بقوةٍ في الأجزاء المخصَّصة لسياسة المنزل (كيفية تدبير ميزانية العائلة)، يشمل المجال الخاص العلاقة بين ربِّ العائلة ومجموع الأشخاص الخاضعين لسلطته ضمن فضاء محدَّد بدقَّة، هو الفضاء المنزلي. فالمرأة والأولاد والخَدم هم الرعايا الذين يوزع عليهم الأمير مختلف المهام، ويحدِّد الأهداف التي على كل فردٍ أو فئةٍ تحقيقها لضمان حُسن سَيْر الفضاء المنزلي. ويبرِّر ابن سينا وجوب

اهتمام الملك بهذا المجال بأنه ـ مثل أي من رعيته ـ لديه منزل وزوجة وأطفال وعبيد يجب أن يدبِّر أمرهم جميعًا لضمان تحقيق الغايات المقابلة لوظائفهم. وتمثِّل تربية وريث العرش أهمَّ جانبٍ في موضوعنا؛ لأنه يدلُّ على وجوب إعداد الملك لوليِّ العهد حتى يمارس مهامَّه السياسية. ويجب أن يتضمَّن هذا البرنامج التعليمي ـ بحسب الثعالبي ـ «**جمع فضل كل علم من القرآن والتفسير والتأويل واللغة والغريب والنحو والشِعر والعَرُوضً، والحساب والمنطق والبرهان والهندسة، والتنجيم والجَدَل والكلام، والفروسية على الخيل، والعمل بأصناف السلاح، وسياسة الجيش وتدبير الحرب، ورواية السِّير المسطورة، ودراسة العهود المعهودة؛ حتى يحصُل له كمال الفهم مع كمال الجسم، وكمال الآداب مع تمام الشباب**» (آداب الملوك، م.م.س، ص٢٠٢).

وقد يحيل هذا المجال الثاني أحيانًا، لا على سياسة المنزل فحسب؛ بل سياسة الأقارب أو الخلَّان أيضًا. وفي هذه الحالة، فإن علاقة الحاكم بالمحكومين لا تنشأ فحسب بين السلطان وأهل بيته؛ بل تشمل أيضًا البطانة والحاشية والموسيقيين والأطباء الخاصين بالملك ومنجِّميه، وباختصار الناس الذين هم على اتصالٍ دائم معه بغية خدمته وتوفير أسباب متعته أساسًا. يقول العباسي: «**ولمَّا كانت هذهً الطائفة أقربَ الناس إلى الملك، وَجَبَ أن يكونوا أكثر الناس ملاءمةً لطباعه، ومن المائلين إلى أغراضه، ليكونوا معه في محل تقريبٍ وهو معهم في سرورٍ وأُنْسٍ**» (**آثار الأُوَل**، م.م.س، ص٢١٤). وتدلُّ دراسةً هذا المجال على أنه يمكن أن يشمل أيضًا المساعدين المباشرين الذين تقع على عاتقهم سياسة المملكة (الوزراء والكتَّاب وقادة الجيش، إلخ)، مما يدلُّ على صعوبة التمييز الواضح والدقيق بين من ينتمي إلى دائرة الخاصَّة، ومن يُعتبر من العامَّة. لكن رغم هذا، فإن ما يُسمَّى سياسة الملك أو سياسة العامَّة أو سياسة الرعيَّة، يُستفاض دومًا في بيانها على خلاف المجالات الأخرى؛ حيث يتمُّ التأكيد بالخصوص على وجوب حُسْن اختيار المعاونين (الكتَّاب، والحجَّاب، وولاة الأقاليم، وجامعي الضرائب، والوزراء، إلخ)، وصفاتهم ومعايير اختيارهم. ومن الواضح أن مؤسسات الإسلام في العصور الوسطى، ولا سيما الوزارة والكتابة، قد أُنشئت من أجل تلبية هذه الحاجة إلى ترشيد النشاط الحكومي، وبغرض الاستجابة إلى

مطلب سدِّ الاحتياجات العامَّة المتعلِّقة بتدبير مختلف المدن والممالك أو الإمبراطوريات. وقد تخصَّصت العديد من الكتب القريبة من نوعية كتب الآداب السلطانية بالفعل في بيان هذه الأعباء الإدارية، بما في ذلك الكتب الخاصَّة بالكتَّاب والوزراء، إضافة إلى الكتب المكرسة للخراج والضرائب بمختلف أنواعها[٣].

فما هي بالضبط وظائف المُلْك حسب كتب الآداب السلطانية؟ يحدِّد الماوردي (٩٧٥ ـ ١٠٥٨م) في كتابه **تسهيل النظر وتعجيل الظفر** سياسة المُلْك بعد تأسيسه واستقراره، لتشتمل على أربع قواعد، وهي: «**عمارة البلدان، وحراسة الرعية، وتدبير الجُنْد، وتقدير الأموال**»[٤]. وتميز النقطة الأولى التي يعالجها الماوردي من وجهة نظر الاقتصاد السياسي للمملكة بين نوعين من عمارة البلدان، وهما: عمارة الأمصار (المدن) وعمارة المزارع (الأرياف). وبالنسبة إلى هذه الأخيرة، فيلزم مدبِّر المُلك فيها ثلاثة حقوق، أولها: «**القيام بمصالح المياه التي هو عليها أقدرُ ولها أقهر حتى تدرَّ فلا تنقطع، وتعمَّ فلا تمتنع، ويشترك فيها القريبُ والبعيد، ويستوي في الانتفاع بها القويُّ والضعيف**». والحقُّ الثاني عليه هو: «**أن يحميهم من تخطُّف الأيدي لهم ويكفَّ الأذى عنهم، فإنهم مطامعُ أولي السلاطة ومأكلةُ ذوي القوة، ليأمنوا في مزارعهم ولا يتشاغلوا بالذبِّ عن أنفسهم ولا يكون لهم غير الزراعة عملًا؛ لأن لكل صَنْعةٍ أهلًا، فيستكثروا من العمارة ويتسعوا في الزراعة فيكونوا عونًا وعَوانًا لمن عداهم**» (المرجع نفسه، ص١٥٩). والحقُّ الثالث عليه هو: «**تقديرُ ما يؤخذ منهم بحكم الشرع وقضية العدل حتى لا ينالهم في قدرها حيفٌ ولا يلحقهم في أخذها عسفٌ، فإنهم لا يصلون إلى**

---

(٣) كما كتب مؤلِّفو الآداب السلطانية ـ مثل الماوردي والثعالبي ـ كتبًا حول وظائف الوزراء. انظر:

الماوردي، **قوانين الوزراء وسياسة الملك**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٣م؛ الثعالبي، تحفة الوزراء، دار الآفاق العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م.

ومن أجل دراسة وافية، يمكن مراجعة:

D. Sourdel**, Le vizirat ‘abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de l’hégire)**, Damas, Institut fran5ais de Damas, 1959-1960.

(٤) الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١م، ص١٥٨ ـ ١٨٠. وسنشير إليه لاحقًا اختصارًا باسم «**تسهيل النظر**».

إنصافه إلا بعدله لتذعن نفوسُهم ببذل الحقِّ منها طوعًا، ويكون لهم في تخفيف الكُلَف عنهم فضلٌ، فإن الزمان باتساعهم خصبٌ، والملك باستقامة أمورهم ملتئمٌ. فإن حِيفَ عليهم في القَدْر أو عسفَ بهم في الأَخْذ، انعكس الصلاحُ إلى ضده، فدانوا وأدانوا وصارت ولايةَ قَهْرٍ تخرج من سيرة العدل والإنصاف». ويستشهد الماوردي على هذا بمقولة لبزرجمهر جاء فيها: «من عَمَّرَ بيتَ المال من ظُلمِ رعيته، كمَنْ طيَّنَ سطحَه من قواعد بيته» (نفسه، ص١٦١).

أما ما يتعلَّق بالاقتصاد السياسي للمدن أو الأمصار، فإن الماوردي يرى أن «المقصود بها خمسة أمور: أحدها: أن يستوطنها أهلُها طلبًا للسكون والدَّعة، والثاني: حفظ الأموالِ فيها من استهلاكٍ وإضاعة، والثالث: صيانة الحريم والحُرُم من انتهاكٍ ومذلَّة، والرابع: التماس ما تدعو إليه الحاجة من متاعٍ وصناعة، والخامس: التعرُّض للكَسْب وطلب المادة. فإن عُدِمَ فيها أحدُ هذهِ الأمور الخمسة، فليست من مواطن الاستقرار، وهي منزلُ قِيعَةٍ ودمارٍ». ويعدِّد الماوردي شروط إنشاء الأمصار (المدن) الجديدة التي تُقام إمَّا لأنها محاذية للسواد (الريف) وإمَّا لأنها مقرُّ أعمال وتجارة (المرجع نفسه، ص١٦٤). فيرى الماوردي أن «على مُنشئ المصر في حقوق ساكنيه ثمانية شروط: أحدها: أن يسوق إليه ماءَ السارية إن بعدتْ أطرافُه إمَّا في أنهارٍ جارية أو حِياضٍ سائلة ليسهلَ الوقوف إليه من غير تعسُّف، والثاني: تقدير طُرقه وشوارعه حتى تتناسب ولا تضيق بأهلها فيستضر المارُّ بها، والثالث: أن يبني جامعًا للصلوات في وسطه ليقربَ على جميع أهله ويعمّ شوارعه بمساجده، والرابع: أن يقدر أسواقه بحسب كفايته وفي مواضع حاجته، والخامس: أن يميز خططَ أهله وقبائل ساكنيه ولا يجمع بين أضداد متنافرين ولا بين أجناس مختلفين[٥]، والسادس: إن أراد الملكُ أن يستوطنه سكن منه في أفسح أطرافه وأطاف به جميعَ خواصه ومن يكفيه من أمر أجناده وفرق باقيهم في بقية أطرافه ليكفوه من جميع جهاته... والسابع: أن يحوطهم بسورٍ إن تاخموا عدوًّا أو خافوا اغتيالًا، حتى لا يدخلِ عليهم إلا من أرادوه ولا يخرج عنهم إلا من عرفوه؛ لأنه دارٌ لساكنيه وحِرزٌ لمستوطنيه. والثامن: أن

(٥) على سبيل المثال: لا يجب ترك الجنود وقادة الجيوش داخل المدينة في نفس أماكن التجَّار أو الحرفيين، حتى لا يسيء قادة الجيش للتجَّار.

ينقل إليه من أعمال أهل العلوم والصنائع ما يحتاج أهلُه إليه حتى يكتفوا بهم ويستغنوا عن غيرهم». ويختم الماوردي بالقول: «**فإذا قام منشِئُه بهذه الشروط الثمانية فيه، فقد أدى حقَّ مستوطنيه، ولم يبْقَ لهم عليه إلا أن يسير فيهم بالسيرة الحُسْنى ويأخذهم بالطريقة المثلى، وقد صار من أكمل الأمصار وطنًا وأعدلها مسكنًا**» (المرجع نفسه، ص١٦٣ ـ ١٦٤).

أما القاعدة الثانية التي ترتكز عليها سياسة شؤون المملكة، فهي الحرص على أمن الرعايا؛ «**لأنهم أمانات الله استودعه حفظها واسترعاه القيام بها، لا يقدرون على الدفع عن أنفسهم إلا بسلطانه ولا يصلون إلى العدل والتناصف إلا بإحسانه**». ذلك أن «**النفع بصلاح أحوالهم عائد عليه، والضرر بفسادها مُتعدٍ إليه، فلن توجد استقامة مُلْكٍ فسدتْ فيه أحوالُ الرعايا**» (المرجع نفسه، ص١٦٧). ووفقًا لما ذكره الماوردي حينئذ، تُوجد واجباتٌ متصلة بحقوق الاسترعاء (اتخاذ رعية) وممارسة وظيفة المُلك: «والذي يلزم الملك في حقوق الاسترعاء عليهم عشرة أشياء: أحدها: تمكينُ الرعية من استيطان مساكنهم وادعين، والثاني: التخليةُ بينهم وبين مساكنهم آمنين، والثالث: كفُّ الأذى والأيدي الغالبة عنهم، والرابع: استعمالُ العدل والنصفة معهم، والخامس: فصلُ الخصام بين المتنازعين منهُم، والسادس: حملهم على مُوجب الشرع في عباداتهم ومعاملاتهم، والسابع: إقامةُ حُدود الله تعالى وحقوقه فيهم، والثامن: أمنُ سُبُلهم ومسالكهم، والتاسع: القيامُ بمصالحهم في حفظ مياههم وقناطرهم، والعاشر: تقديرُهم وترتيبهُم على أقدارهم ومنازلهم فيما يتميزون به من دينٍ وعملٍ وكسبٍ وصيانةٍ» (المرجع السابق، ص١٦٨). وبهذا نرى أن السياسةَ العادلةَ والسيرةَ الفاضلة التي تُستخلص من خلالها طاعة الرعية وينتظم بها صلاح المملكة، تحتلُّ مكانةً بارزةً في تحديد مهام الحكم. بل إن الماوردي يستشهد بقولةٍ لبعض الحكماء، وفيها: «**إذا لم يكن في سلطان الملك سرورٌ لرعيته، كان مُلْكُه ظُلْمًا**» (المرجع نفسه، ص١٦٩).

وأما القاعدة الثالثة للمُلْك، فهي تدبير الجُند لأن بهم يملك السلطان ويفرض الطاعة ويغزو. والانضباط (الأدب) هو أساس تميُّز الجيش، وهو يقوم على أداء ثلاث مهام حكومية محدَّدة: أولاها: تتعلَّق بصلاحهم لأنفسهم، والثانية: بصلاحهم للسلطان، والثالثة: بصلاحهم للرعية. فأما

صلاحهم لأنفسهم، فيكون بأمور ثلاثة: الأول: اختصاصهم في صناعة الحرب الجامعة بين علمٍ وعملٍ، والثاني: اختصاصهم بالجندية واقتصارهم عليها حتى لا ينقطعوا عنها بكسبٍ سواها فيصيروا مقصرين فيها، والثالث: أن يقفوا في اللذات على اعتدالٍ مُباحٍ لا يقطعون إليها فتُلهيهم ولا يُمنعون منها فتُغريهم. وأما صلاحهم للسلطان، فيكون باستقرار محبّته في نفوسهم حتى ينصحوه، وأن تعظُم هيبته في قلوبهم حتى يطيعوه، وأن يعتقدوا أن صلاحَ مُلْكِهِ عائدٌ عليهم وفساده مُتعدٍ إليهم. أما ما يتعلّق بعطاء الجند، فينصح الماوردي باتباع طريقٍ وسط، وخاصةً أن يتمَّ دفع الرواتب بصفةٍ منتظمة؛ لأن التقصير في ذلك يؤدي بالجيش إلى التسلّط على أموال الرعية أو الاشتغال بوظائف أخرى، وهو ما يُضعف مهاراتهم إذا احتيج إليها لعدم تعهدها بالتدريب والارتياض. ويكْمُن أحد شروط نجاح السياسة العسكرية للسلطان في الحصول على جميع أخبارهم والوقوف على كل آثارهم. ولا بدَّ له أن يعلم أنه في وقت السِّلم والاستقرار في المملكة، يمكن للجنود أن يثيروا المشاكل والخلافات، أو أن يتعاملوا مع العدو، أو أن تكبر طموحاتهم للاستيلاء على السلطة، ويكون ذلك سبب خراب الدولة. ولذلك يرى الماوردي أن «**أصعب ما يُعانيه المدبِّر للدولة سياسة الجُند؛ لأن بهم يقهر حتى يسوس، وإذا عجز بفسادهم صار مقهورًا**» (المرجع نفسه، ص١٧٦). وأما صلاح الجند للرعية، فيكون بأن يكفوا الرعية عن أذى السلطان؛ وبالمقابل، أن يذبَّ السلطان عن الرعية ويجعل الجند عونًا لها على منافعها، ويمنع يد رؤساء العسكر أن تمتدَّ إلى ممتلكاتها.

أما القاعدة الأخيرة للمملكة، فهي تقييم ثروتها وتقدير موازنتها بشكلٍ مناسبٍ. وللحفاظ على ميزانية المملكة، كما يلاحظ الماوردي، فإن على السلطان أن يعرف أن أفضل وضع ماليّ للخزانة هو حين يفضل الدخل على الخرج، وأن التدبير الناقص هو حصول العكس، وأخيرًا أن التوازن بين الدخل والخرج مفيدٌ في أوقات السِّلم والاستقرار، ولكنه يسبِّب اختلالاتٍ في المملكة زمن النكسات وشُح الموارد (المرجع نفسه، ص١٧٦ ـ ١٨٠). وفي هذه الحالة، يمكن أن يساعده دعم الأعوان وسند العامَّة على الاحتفاظ بسلطته.

ووفق هذه التوضيحات، ندرك أن إدارة الدولة تخضع بدورها إلى

المتطلبات العامَّة نفسها للسياسة والتدبير. فهي من ضمن جهاز لا يقتصر على مجال الدولة؛ بل يشير إلى ثقافة متطوِّرة في الحكم، تبدأ من ضبط النفس والتحكُّم في الأهواء، وصولًا إلى الأنشطة التي تتعلَّق بها حياة الرعية أو موتها (الحرب والسلام). وتكْمُن المشكلة في معرفة ما إذا كانت هذه المهامُّ مرتبطًا بعضها ببعض، وتتطلَّب ممارستها تدرُّجًا وتحكُّمًا في أصغر المجالات وصولًا إلى المجال الأعلى للدولة، أم هي مهامٌّ منفصل بعضها عن بعض. وفي حين يعتبر ابن الطقطقي (**الفخري**، م.م.س، ص٥٠) أنه من غير الضروري إيجاد رابطٍ واصلٍ بين هذه المهام الحكومية أو تدرُّج معيَّن في ممارستها («**فكم من عاميٍّ حسن السياسة لمنزله، ليس له قوة سياسة الأمور الكبار. وكم من ملكٍ حسن السياسة لمملكته، ليس يُحسن سياسة منزله**»)، فإن معظم مؤلفي كتب الآداب السلطانية لا يعرضون أنشطةً سياسيةً محضة؛ أي: تتعلَّق بوظيفة تسيير الدولة والشؤون العامَّة فحسب، وبمعزلٍ عن مجالات التدبير الأخرى؛ بل توجد رغم استمرارية مختلف أشكال التدبير فضائلُ سياسية تحدِّد مهنة الأمير.

فضائل الأمير

الأخلاق المتقابلة:

كتب الماوردي مصنَّفه **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك**، وهو عمل فقيه مختصٌّ في السياسة الشرعية (انظر: الفصل الثاني)، في كنفِ الاحترام الكامل لتقاليد الآداب السلطانية (أي: دون سعيٍ إلى فحص القواعد التي يجب على الشريعة أن تُمليها على السياسة ودون ربط السياسة بأفقٍ يحدِّده الفقه). ومن هنا، فهو يستجيب تمامًا لهذا التصوُّر الذي يربط بين المجال الفردي للأخلاق والمجال العام للسياسة. وقد تناول الباب الثاني قواعد سياسة المُلْك، بينما ركَّز الباب الأول على الأخلاق التي يجب على الفرد بوجهٍ عامٍّ والملك على وجه الخصوص التحلِّي بها. فالكرمُ وكِبَرُ النفس وحبُّ الصدق والصبر والكتمان والإخلاص وضبط النفس والتشاور مع المعاونين وتجنُّب الحسد، هي الأخلاق التي ترفع الملوك إلى مصاف العظماء، وهي السجايا التي تتوافق مع رتبهم. ومع ذلك، إذا كانت هذه السمات الطبعيَّة مشتركةً بين جميع الناس، فإنه تُوجد أخرى تُسمَّى «**الأخلاق المتقابلة**» هي مما يتفرَّد به الملوك دون غيرهم (نفسه، ص١٠٩ ـ ١١٥). وتستند هذه الأخلاق إلى التعايش التامِّ بين الأضداد: السخاء والبُخل، والوداعة والحزم، والرحمة والقسوة، والقوة والذكاء، والمكْر والعنف.

وبعيدًا عن البحث عن حدٍّ وسطٍ بين هذه الأخلاق المتعارضة، فإن الماوردي وبقية المؤلفين يصرون على قدرة الملك على استخدام كل خُلُقٍ وفقًا للحالات والظروف. وبذلك يصبح الملك ـ بفضل نفاذ بصيرته وحصافته ـ قطبَ حلِّ التوترات بين هذه القوى المتعاكسة، والسلطة القادرة على إنجاز الشيء وعكسه. وباشتغالها على مثال النموذج الإلٰهي، فإن هذه

الصفات لا تشير مطلقًا إلى نوعٍ من الاعتباط السياسي أو خضوع القرارات المهمَّة إلى مزاج السلطان ونزواته. بل إن الضرورة والظروف والحالات الخاصَّة هي التي تقرِّر بالأحرى استخدام القوة أو المكْر، واستخدام الثواب أو العقاب. والعِبرة من ذلك أنه لا ينبغي للملك أن يُظهر وجهًا واحدًا يجعله ضعيفًا أو غير قادرٍ على العقاب، أو جلادًا لا يستخدم إلا الأساليب العنيفة. ففي الحرب، يجب عليه أن يعرف ـ وفقًا للحالات والظروف ـ إن كان عليه استخدامُ الحيلة أو القوة، والإجهاز على عدوٍّ منهزم وأَسْره أو إبقاؤه على قيد الحياة، أو ربما إفراده بمعاملةٍ جديرةٍ بمقامه من أجل اتخاذه حليفًا جليل الفائدة في قادم الأيام. وهذا الاستخدام للصفات الأخلاقية وَفْقَ الظروف هو على وجه التحديد أحدُ معاني السياسة التي تجد نفسها ميَّالةً ـ في هذا الاستخدام الخاص ـ إلى معنى العقلانية الحسابية التي يجب أن تخضع لمقتضيات الظروف، وأن تتكيَّف مع ما تُمليه الضرورة. وينتج عن هذا التعريف لصناعة السياسة معنًى آخر يجعل منه نشاطًا يبدو في الظاهر اعتباطيًّا، ولكنه يستجيب بشكلٍ ملموسٍ إلى خطَّة سريَّة يُتقن الملك التحكُّم في مقاليدها تمامًا: فله أن يُعطي مكافأةً سخيَّةً لواحدٍ من الرعية لقاء عملٍ بسيطٍ والعفو عن جرائم كان يجب المعاقبة عليها بشدَّة، والتشدُّد في عقوبة جرائم صغيرة واستخدام الحيلة والخداع من أجل هزم الأعداء.

بل إن هذه النقطة المتعلِّقة بعدم القدرة على التنبؤ بسلوك الملوك، تتحوَّل في **كتاب التاج** المنسوب للجاحظ إلى سمةٍ شخصيَّة يتفردون بها، وقاعدةٍ يجب عليهم الالتزام بها بصرامة؛ إذ يشير المؤلف إلى أن «**أخلاق الملوك ليست على نظام**». لذا، سيكون من الضروري «**أن لا تكون أخلاقهم معروفةً، فيتمثَّل عليها، ويُعامَلون بها**»[1]. وتتجلَّى هذه النقطة في الغالب في السلوك الذي يتبنَّاه الملك إزاء عدوِّه: ففي الوقت الذي يميل فيه الإنسان العادي إلى الانتقام الفوري، في أعقاب خيانةٍ أو نزاعٍ أو مسٍّ بالشرف، فإن الملك ينتقم بصورة مغايرة تمامًا لذلك، لا سيما حين يكون الانتقام موجهًا

---

(١) الجاحظ، **كتاب التاج في أخلاق الملوك**، دار الأرقم، بيروت، ٢٠٠٢م، ص١٤٥.

وينسب النص نفسه، في طبعة أخرى، إلى الثعالبي تحت عنوان: **أخلاق الملوك**، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٣م.

ونحن نعتمد هنا النص الأول.

إلى أحد معاونيه (كاتب، وزير، نديم، قائد عسكري)؛ إذ ينبغي عليه عدم إظهار غضبه، وأن يُواصل معاملته كما كان يعامله من قبل. بل يجب عليه ـ كما يقول الثعالبي ـ طمأنته والتظاهر بأن علاقتهما باقية كما هي لم تتغيَّر؛ بل إن من مصلحته توثيق العلاقة به بتقريبه من البلاط وإغداق المِنح عليه مع التحفُّظ الشديد من إنذاره بما ينوي أن يفعل به، «**إلى أن ينتهز الفرصة في ذلك، ويجد السبيل إلى الإيقاع به والتشفي منه، ومَثَلُهُم في ذلك مثَلُ القوس: أقرب ما يكون من السهم أشد إبعادًا**» (**آداب الملوك**، م.م.س، ص١٢٠).

وقد كانت الأمثلة التاريخية المستخدمة في بيان فنِّ السياسة القائم على عدم القدرة على التنبؤ بالفعل، وخاصةً على كتمان السرِّ الذي يقول عنه ابن الطقطقي إن «**قُطْب السياسة عليه يدور**» (**الفخري**، م.م.س، ص٥٨)؛ تُبرز في العادة صورةَ خليفةٍ يتخلَّص من وزيره أو كاتبه أو قائد جيشه. ولعل المثال الأكثر شهرةً، كما نجده في **كتاب التاج** المنسوب إلى الجاحظ أو في كتاب **آداب الملوك** للثعالبي أو كتاب **الفخري في الآداب السلطانية** لابن الطقطقي، هو قتل الخليفة هارون الرشيد (٧٨٦ ـ ٨٠٩م) وزيره جعفر البرمكي. وعلى أساس هذه القصة، بنت جوسلين دخلية (Jocelyne Dakhlia) من جملة ما بنت أطروحتَها حول الاعتباط السياسي في الإسلام في كتابها «**إمبراطورية الأهواء**». فمن خلال روايتها في كتب السِّيَر وإخراجها في قالبٍ قصصيّ في أعمال الأدب العربي، توضِّح هذه القصة بشكلٍ كبيرٍ «**نموذج الهوى أو المحاباة غير العقلانية بوصفها محرِّكَ السياسة**» في الإسلام[٢]، وهو ما يمثِّل حجَّةً عند دخلية تفسِّر في نظرها رسوخ نموذج عاطفة العشق التي يختلط فيها الحبُّ بالغدر والمحاباة بالخيانة في الثقافات السياسية للإسلام. ولأن هارون الرشيد وجعفر البرمكي كانا صديقَيْن حميمَيْن؛ بل ومرتبطَيْن بولع متبادل، ولأن جعفر خدم خليفته بإخلاص لسنواتٍ عديدة، وهو ما جعلَ الرشيد معجبًا بوزيره أشدَّ الإعجاب إلى حدِّ أمره بأن تُصنع له جُبَّة ذات طوقَيْن يلبسها هو وجعفر معًا، فيبدوان كأنهما رأسان فوق جسم واحد؛ فإن هذا الاغتيال يدخل ـ في نظر جوسلين دخلية ـ في إطارِ الأداء السياسي

(٢) Jocelyne Dakhlia, **L'Empire des passions. L'arbitraire politique en Islam**, Paris, Aubier, 2005,p. 16.

الاعتباطي الذي تتحكَّم فيه العاطفة كل التحكُّم. وهكذا يغدو الحبُّ الخالي من كل عقلانيةٍ محرِّكَ السياسة في الإسلام، وهو ما يفسِّر أصول الحاضر الذي يتميَّز باعتباطية السياسة وغياب كل عقلانية في الحكم. لكن رغم أهمية هذه الأطروحة، وأهمية التحليل الأدبي للسرد القصصي حول الولع العاطفي في السياسة، وبصرف النظر أيضًا عن المخاوف الحالية وأصولها في الماضي، فإننا نعتقد أن الوجود الفعلي في التاريخ السياسي للإسلام، لنموذج الولع العاطفي والاعتباط الذي قد يولده، لا يصلح دليلًا على عدم وجود أشكالٍ عقلانية سياسية. وفيما يتعلَّق بنكبة البرامكة، دعونا نَرَ كيف يفسِّر المؤرخون وكتَّاب الآداب السلطانية هذه الحلقة التاريخية وما هو الغرض من الاستشهاد بها. يعتقد الثعالبي أن سبب النكبة يعود إلى ما رآه الرشيد «**من ارتفاع مقاديرهم، وعلوِّ شؤونهم، ونفاذ أوامرهم، وتبسُّط أيديهم في الأعمال والأموال، وخروجهم في الجود عن الحدود**» (**آداب الملوك**، م.م.س، ص١٢٠). كما استحضر ابن الطقطقي عدَّة أسباب، منها تلك التي قدَّمها الثعالبي، وأضاف عليها سعي البرامكة إلى دعم أعداء الرشيد (**الفخري**، م.م.س، ص٢٠٩). كما قدَّم ابن خلدون هذا السببَ نفسه، وأدرجه ضمن نظريته في العصبيَّة، وشرح هذا الاغتيال بتنامي قوة عشيرة البرامكة حيال عشيرة العباسيين: ولو لم يتصرف كما فعل، لخسر الرشيد والعباسيون السلطةَ[٣]. ولذلك، فإن عمل الرشيد كان مبررًا ـ وفق هذه الآراء ـ لا بقراراتٍ اعتباطية تمتزج فيها مشاعرُ متناقضة من الإعجاب والكُره والمحاباة والحبِّ؛ بل بكونه كان استجابةً لضرورة التخلُّص من الوزراء الذين لا يكتفون بإدارة المملكة ويسعون لكي تكون لهم علاماتُ الهيمنة وشاراتها التي يجب أن تكون حِكْرًا على الملوك. فبدلًا من النظر إلى هذا العمل بوصفه نتيجةَ اعتباطٍ، فإننا نرى فيه مثالًا لشكلٍ من عقل الدولة القاضي بضرورة الحفاظ على السلطة وصونها، وهي ضرورة قد تبرِّر استخدام وسائل غير أخلاقية وحتى غير إنسانية وغير عادلة. لكنَّ مؤلفي الآداب السلطانية، وهذه

(٣) Ibn Khaldûn, **Le livre des exemples, I: Autobiographie. Muqaddima**, traduit par A. Cheddadi, Paris, Gallimard, 2002, p. 20-23.

إضافة من المترجم:
انظر الأصل في: ابن خلدون، **المقدمة**، م.م.س، ج٣، ص٢٨١.

إحدى علامات أهمية هذه النصوص، لا يسعون إلى الحكم على هذه الجرائم من خلال الأخلاق أو الدين؛ بل هم يكتفون فحسب بالإخبار عن حضورها في السياسة، دون أن يعني ذلك أنهم يبرِّرون الطلاقَ البائن بين صناعة السياسة والمبادئ الأخلاقية. وهكذا، فإن هذا العمل الذي يجسِّد أحدَ أشكال عقل الدولة، والذي سيبرز مفهومه بالتدريج في المجال السياسي للإسلام (انظر: الفصل الثاني)، يُفصح عن التوتر الشديد داخل تراث الآداب السلطانية، بين ضربٍ من العقلانية الخاضعة لشروطٍ تمليها الأخلاق والموجَّهة نحو خدمة الصالح العام، وعقلانية حسابية تهتمُّ بصيانة مصالح خاصَّة وتدور حول رهانات القوة.

المعرفة والقوة: مشكلة المشورة:

إن انخراط قيادة الدولة في عقلانية شاملة تجمع الأخلاق والاقتصاد والسياسة، تشهد حينئذٍ على وجود فصلٍ بين وظائف الهيمنة ومهام الحكم. فالسلطان يحتاج إلى تدبير، والسلطة لا يمكنها الاستمرار دون معرفة: هذه هي القاعدة الأساسية التي توضِّحها حكايات **كليلة ودمنة**، حيث تُرفع الشخصيات المثالية للمُلْك، مثل الإسكندر الأكبر وكسرى أنوشروان، إلى أعلى المراتب بسبب اهتمامها بتشريك الحكماء والعلماء في الحكم بشكلٍ عام، وفي تحقيق أهدافها السياسية على وجهٍ خاص. فقد كان الهدف من الحكايات التي رواها الحكيم بيدبا للملك دبشليم تحديدًا هو إفهامه أن الحكم يتطلَّب حكمةً وتجربةً طويلةً في معرفة البشر، وعددًا من القواعد التي يفقد من دونها السلطانُ مملكتَه ويقود دولته إلى الخراب. ووفق هذه المعادلة بين السلطة والمعرفة (المُلِك للملوك والحُكْم للحكماء)، فإن أفضل الملوك هو من يستعين برجالٍ قادرين على إدارة شؤون الرعية وتنفيذ سياسة المملكة حتى يحافظ على سلطته. ذلك أنه «**إن كان للملوك فضلٌ في مملكتها، فإن للحكماء فضلًا في حكمتها أعظم؛ لأن الحكماء أغنياء عن الملوك بالعلم، وليس الملوك أغنياء عن الحكماء بالمال**»[٤]. هذا التمييز بين الكفايتين،

---

(٤) Ibn al-Muqaffa‘, **Le livre de Kalda et Dimna**, traduit par A. Miguel, Paris, Klincksieck, 1980, p. 289.

إضافة من المترجم: =

يُظهر وجودَ شكلٍ من أشكال التمييز بين مهام الهيمنة ومهام الحكم. ففي حين تدلُّ الأولى عمومًا على صفات الأمير العسكرية وقدرته على إخضاع الرعية والقضاء على الخصوم وإيجاد الحلفاء، فإن الثانية تستدعي صناعة المُلْك الذي لن يكون من دونها لعمل الأمير أيُّ معنى؛ إذ سرعان ما ستتم إزاحته في مواجهة طموح غزاة آخرين للسلطة. وفي الفصل المخصَّص للمشورة، يصوغ الماوردي هذه العلاقة بين السلطة والمعرفة في هذه العبارة: **«لو كانت الملوك تعرف مقدار حاجتهم إلى ذوي الرأي من الناس مثل الذي يعرف أهل الرأي من حاجتهم إلى الملوك، لم أر عجبًا أن ترى مواكب الملوك على أبواب العلماء كما ترى مواكب العلماء على أبواب الملوك»** (**تعجيل النظر**، م.م.س، ص١٠٨).

إن موضوع النصيحة السياسية التي غالبًا ما تنساق إليه مصنفات الآداب السلطانية وتتمثّله، خاصةً بسبب حمل العديد منها عنوان «**نصائح الملوك**»، هو بالضبط جوهر هذه العلاقة بين السلطة والمعرفة، والهيمنة والحكم. وتُعرف الفصول المكرسة لهذه المسألة صناعة المشورة في آنٍ واحدٍ من وجهة نظر الأمير (اختيار المستشارين، وكيفية الاستماع إليهم، وعملية صنع القرار) ثم من وجهة نظر المستشار نفسه (الحذر من السلطة، واستخدام استراتيجياتٍ خطابية تسمح له بممارسة مهنته دون فقدان منصبه إن لم يكن خسارة حياته). وبصفةٍ عامَّة، تظهر النصيحة والمشورة باعتبارهما واجبَيْن يعتمد عليهما بقاء سلطة الأمير. فالمشورة، كما يُشير العباسي: «**صناعة شريفة؛ لأنها نفسانية متعلِّقة بالفكر والقوى، وذلك في غاية الشرف**» (**آثار الأُوَل**، م.م.س، ص١٤٨). أما الماوردي، فيطلق على مباحثة أهل الرأي اسم «**العدْل الخفي**»؛ لأنها تسمح بتفادي الاستبداد بالرأي الذي انتقده جميع مؤلفي الآداب السلطانية (**تعجيل النظر**، م.م.س، ص١٠٥). وبعيدًا عن كونها مجرَّد تنبيه للأمير أو تذكير بالقوانين التي يجب عليه مراعاتها، فإن النصيحة في كتب الآداب السلطانية تسري على جميع القرارات التي تتعلّق بالتصرُّف الفعلي في شؤون المملكة، ويتمُّ التأكيد على أهميتها بشكلٍ خاصٍّ في مجال

= انظر النص الأصلي في: ابن المقفع (عبد الله)، **كليلة ودمنة**، ط١٧، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، ١٩٣٧م، ص٢١.

الحرب، حيث تعتمد حياة الرعية وموتها على القرارات التي يتخذها السلطان.

ويصوغ الماوردي مسألة العلاقة بين السلطان ومستشاريه أفضلَ مما فعل جميع المؤلفين الآخرين، وهو يحدِّد شروط فعالية النصيحة، فيقول عن الكيفية التي يجب على الملك أن يتعامل بها مع مستشاريه: «**وإذا أظهروا كواملَ آرائهم، عرضها على عقله، وسبرها بفكره، وتصفَّح مباديها وعواقبها، وسألهم عن أسبابها ونتائجها، وباحَثَهم عن أُصولها وفروعها سؤال منصفٍ لا متعنِّتٍ، وطالبٍ للصواب لا للردِّ، ليستوضح الحقَّ من الباطل، ويعلم الصحيح من الفاسد، ولا يُبدي لهم رأيه إن خالفهم، ولا أنه يأخذ به ويعمل عليه إن وافقهم، ليجري الأمر على استبهامه حتى يعمل به ليظهر بالفعل دون العَزم**» (ص١٠٥ ـ ١٠٦). فهذا المقطع يحدِّد صناعة المشورة انطلاقًا من نقطتين أساسيتين: وجوب الكتمان، وتقدير السياسة بعواقبها وليس بما يحفُّ بها من نوايا أو اعتقاد. وتؤكِّد الأقوال المأثورة التي تتكرَّر في جميع كتب الآداب السلطانية والمتعلِّقة بالكتمان على وجوب عدم التباحث مع المستشارين في حضورهم معًا، وإفرادهم في إبْدَاء الرأي، ووجوب أن لا يطَّلع بعضهم على استشارة بعضٍ كي يجتهد كلُّ واحدٍ منهم فكره ويستنفد وسْعَه، حتى يمكن للسلطان أن يستمدَّ من محاوريه كلَّ الأفكار التي يمكن أن ينفذها لاحقًا. وهذه الممارسة تسمح له بحماية نفسه من الرجال المدسوسين ومستشاري السوء المستعدين لتغيير أسيادهم على أمل الحصول على امتيازاتٍ أكبر. كما يتطلَّب التقنين الصارم للمشورة في مجال استراتيجية الحرب أن يستمع الأمير لمستشاريه دون إبداء انفعالاته أمامهم؛ إذ يمكن لأحدهم تفسير ردَّة فعله على المعلومات التي أبلغه بها، ومن ثمَّ استخدامها في ما يضر سياسة الأمير. أما المبدأ الثاني، وهو إخفاء الأمير نواياه وما يريده وعدم الكشف عن ذلك مطلقًا إلا من خلال ما يترتب عليه من أفعال، فهو دليل اهتمام بمسألة الكفاءة التي تمتدُّ على طول الخطاب السياسي للآداب السلطانية، وهو ما يجعله نابعًا لا عن معيارية متعالية عن هموم الواقعية؛ بل منخرطًا في صميم التفكير في نجاعة الفعل وتحقُّقه في الواقع. إنها أخلاقياتُ مسؤولية لا أخلاقيات اعتقاد.

وانطلاقًا من هذه التحليلات، فإنه يصعب إلى حدٍّ بعيدٍ قبولُ فكرة

وجود تقليد سياسيٍّ استبداديٍّ يمثِّل السمة الرئيسة لممارسات الحكم في الإسلام. وهذا لا يعني عدم وجود حكَّام متعطشين للدماء يحكمون بشكل تعسفيٍّ أو بصورة جنونية أيضًا في تاريخ مختلف الممالك، مثل الحاكم، الخليفة الفاطمي في مصر (٩٩٦ ـ ١٠٢١م)، الذي اضطهد المسيحيين في مملكته قبل أن ينقلب بعدها على كتَّاب إدارته، ليقرِّر ثالثة القضاء على كلاب المدينة وقد منعه نباحها من النوم[٥]. لكن من الضروري تبيان أن مصطلح الاستبداد الذي اكتسب انطلاقًا من القرن التاسع عشر معنى «الطغيان»، كان يعني في نصوص الآداب السلطانية عدم مشاورة أصحاب الرأي والاكتفاء برؤية واحدٍ في تسيير شؤون الدولة. فهذه الفكرة التي تمَّ انتقادها بشكل منهجيٍّ من قِبل مؤلفي الآداب السلطانية، لا تدلُّ على ممارسة سلطة تعسُّفية ومتقلِّبة مدفوعة بأهواء الأمير، بقدر ما تدلُّ على صنع قرار أحاديٍّ لا يستدعي مشورة أهل الرأي وكفاءة المساعدين[٦]. ذلك أنه يُوجد في الواقع فرقٌ بين فكرة الحكم المطلق وفكرة الاستبداد التي يعبِّر عنها مصطلح «الطغيان». فكُتُب الآداب السلطانية تقف إلى جانب الحكم المطلق؛ أي: إنها مع مَلِك لا يتقاسم سلطته مع الرعية ولا يتقيَّد بالقواعد التي يفرضها الشرع، لكن يكفي ألَّا تكون هذه السلطة المطلقة في خدمة الغايات الأخلاقية كما تمَّ تعريفها أعلاه، أو أنها خاضعةٌ لنزوات الأمير حتى تتحوَّل إلى استبداد. ومع ذلك، فإننا نجد خطابًا حول الكفاءات الضرورية لتسيير مختلف دواوين المملكة وإدارتها يخترق جميع كتب الآداب السلطانية، ويُظهر أهمية كفاءة فنيي الإدارة وتميُّزهم في تعريف صناعة المُلْك. يقول الماوردي: «**وليعلم المَلِك أنه لا استقامة له ولرعيته إلا بتهذيب أعوانه وحاشيته؛ لأنه لا يقدر على مُباشرة الأمور بنفسِه، وإنما يستنيب فيها الكُفاة من أصحابه**» (المرجع نفسه، ص١٩٢).

بل إن موضوع المشورة نفسه يعكس هذا الفكر الإطلاقي (absolutiste)؛

(٥) Voir J. Sourdel et D. Sourdel, **Dictionnaire historique de l'Islam**, Paris, PUF, 1996, p. 328 - 329.

(٦) لا يُعتبر هذا المفهوم إيجابيًّا إلا لتعيين الامتيازات الملكية أو الأميرية التي تسمح للحاكم بالاستيلاء على شيء حصريٍّ وحرمان الآخرين من امتلاكه. وثمَّة معنى إيجابي آخر للاستبداد يكْمُن ـ كما سنرى لاحقًا ـ في الحيازة الحصرية لقوة السلاح، وفي القدرة على ممارسة العنف السياسي المشروع.

لأن السلطان الناجح ليس من يتبع نصيحة أفضل المستشارين؛ بل كذلك من تظهر آثار تصرُّفه باعتبارها ثمرةً لتبصُّره هو ورجاحة عقله. يقول الماوردي إنه حين يُمضي الملك رأيًا، فإنه «**ليس عليه أن يُعزيه إلى قائله وينسبه إلى صاحبه**» (المرجع السابق، ص١٠٢). لذا، فإنه يجب على الملك الاكتفاء باستيعاب آراء الآخرين وعزوها إلى نفسه، والتصرُّف وفقًا لرؤيته الخاصَّة. ويعبِّر فرنسيس بيكون (Francis Bacon)، المؤلِّف الذي كان شديد الاهتمام بحكايات الأساطير اليونانية الرومانية، ولكن أيضًا بمأثور الأمثال الشرقية ـ عن هذه الأفكار نفسها في سياقٍ اتَّسم بانتصار الحكم المطلق في أوروبا. فهو يوضِّح أن حكمة القدماء اقتضت الإشارة إلى موضوع تقديم المشورة من خلال استخدام شخصية ميتيس (Metis) الأسطورية؛ إذ يقول: «**يقص الشعراء القدامى كيف تزوج جوبيتر (Jupiter) من متيس، ويعني اسمها بكل وضوح المشورة. وقد أصابها الحَبَلُ بأعماله، وحين لاحظ ذلك، لم ينتظرها حتى تَضع مولودها؛ بل ابتلعها وحمل بالطفل بدلًا منها. وكانت الولادة غريبة أيضًا؛ لأنه أنجب بالاس (Pallas) الذي وُلد وهو في عُدَّة السلاح، من رأسه، أو بالأحرى من دماغه**»[٧]. ووفقًا لفرنسيس بيكون، فإن هذه الخرافة تبيِّن أن الملوك يطلبون نصيحة مستشاريهم قبل اتخاذ القرارات المهمَّة، وأنهم يستشيرونهم ويستمعون إليهم؛ ولكن حين يتعلَّق الأمر بتنفيذ التدابير المقترحة خلال المشورة، فإنهم يزعمون آراء المستشارين لأنفسهم كي يُظهروا للرعية أنهم منبعُ تلك الأفكار. وعلى غرار جوبيتير، فإن الملوك ـ كما هم موصوفون في الآداب السلطانية ـ مدعوون إلى أن «يلتهموا» حرفيًّا نتاج المستشارين، وأن يقدِّموه إلى الآخرين باعتباره نتاجَ قريحتهم (وهذا هو معنى التهام ميتيس وولادة بالاس وهو شاكي السلاح من رأس جوبيتر). وواضح أننا لسنا هنا أمام مبرِّر للمشورة وأهميتها في السياسة فحسب، ولكن أيضًا إزاء بعض النقد للملوك الذين يفتقرون ـ بشكلٍ عامٍّ ـ إلى الذكاء والحكمة التي يتمتَّع بها المستشارون. وهذا ما يبرِّر أهمية المشورة في صناعة السياسة التي يظلُّ نموذجها مشروطًا بانتصار الملكية المطلقة.

(٧) Francis Bacon, **La sagesse des anciens**, Paris, Vrin, 1997, p. 149.

السياسة والدين:

بما أن نصوص الآداب السلطانية اقتبست مادَّتَها من سيرة قُدامى عظماء الملوك، ولأن الأمر يتعلَّق بثقافة وضعية تنظر إلى السياسة في شموليتها وتنطلق لكي تصفها، من آلياتٍ منغرسة في الطبيعة البشرية دون أن تستبعد إمكانية ارتكاب أعمال غير مشروعة وغير أخلاقية؛ فكيف نفهم في هذه الحالة حضور فكرة أن أفضل سلطة هي تلك التي تقوم على الدين؟ هل هي تجسيم لموضوعة السلطة الإلٰهية التي فحصناها أعلاه، أم هي تُشير إلى حدود عقلنة ممارسات السلطة والحكم في الإسلام؟

يؤكِّد المأثور المنقول عن عهد أردشير، وهو يتكرَّر بشكل منهجيٍّ في جميع كتب الآداب السلطانية، أن «**الدين وَالمُلْك توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه؛ لأن الدين أُسٌّ والمُلْك حارسٌ، ولا بدَّ للمُلْك من أُسِّهِ، ولا بدَّ للأُسِّ من حارسه؛ لأن ما لا حارس له ضائعٌ، وما لا أُس له مُنهدم**»[8]. فهل تعني هذه العبارات أن السلطة السياسية لا يُمكنها التحرُّر من خضوعها للدين، وأنها من دون الدين ستعاني دومًا من عيبٍ أساسيٍّ؟ وماذا نعني بالدين تحديدًا؟

يجيب الماوردي عن هذين السؤالين بإظهار أن الدين من عوامل صون الرابطة الاجتماعية؛ لأنه «**يدعو إلى الأُلفة والتعاطف، وهذه قواعد لا تصلح الدنيا إلا بها**» (المرجع نفسه، ص١٤٦). فحتى العقل، كما يعتقد الماوردي، لا يُمكنه التأليف بين البشر الميَّالين إلى التخالف والتحاكم إلى الأهواء الجامحة. وبصرف النظر عن هذا المعنى الاجتماعي الذي يذكِّر بالأصل اللاتيني للفظ الدين (الربط relegere، الالتحام religare)، فإننا إزاء معنى أخلاقيٍّ يعتبر الدين ضامنًا لتكوين الفرد والجماعة؛ إذ يُهيئهم لتقبُّل الفضيلة والابتعاد عن الرذيلة. ومن ثمَّ، فهو يميل إلى أن يكون بديلًا من ثقافة سياسة النفس التي درسناها أعلاه، أو عنصرًا رئيسًا فيها. وتتأكَّد هذه القراءة من خلال قاعدة أخرى ندين بها إلى ابن المقفع، الأب الروحي للآداب السلطانية والمفكِّر السياسي الكبير، وهو جدير بذلك. ففي كتابه **الأدب الكبير**، وهو عبارة عن مجموعة من المأثورات التي تركِّز بشكلٍ رئيس على

---

(٨) أردشير، **عهد أردشير**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م، ص٥٣.

الملك والسلطان، يقدِّم ابن المقفع ثلاثة أنواع من المُلْك: «**مُلْكُ دِينٍ، ومُلْكُ حَزْمٍ، ومُلْكُ هَوَى**»[9]. وقد صيغت هذه الأنواع الثلاثة بناءً على معيار وحيدٍ، وهو استقرار الحكم نتيجة خضوع الرعية. فالحكم المُقَام على الأهواء، ولئن مكَّن السلطان من بعض المتع الحسيَّة وسمح بتلبية شهواته، يؤدِّي حتمًا إلى خراب المملكة. ومن ناحيته، فإن السلطان الذي يعتمد على الشدَّة في تسيير مملكته، يمكنه أن يتمتَّع ببعض الاستقرار والحفاظ بقوة على سلطته، ولكنه لن يسلم من الطعن والتسخُّط الدائم من قبل مخالفيه في العقيدة الدينية. ووحده المُلْك الذي يعترف بدين الناس يمكن أن يدوم ويضمن طاعة الرعية؛ إذ بحمايته دين الرعية، يضمن السلطان طاعتها. وقد كانت هذه الفكرة تستجيب ـ في سياق الهيمنة الإمبراطورية الفارسية التي استمرت لقرونٍ، بدءًا من المملكة الأخمينية وصولًا إلى الإمبراطورية الساسانية ـ إلى القلق الرئيس الذي كان يُواجهه الملوك العظام: ثورات الأهالي الخاضعين. وبما أن تلك الثورات كانت تقوم في فضاء سياسيٍّ إمبراطوريٍّ يتميَّز بالتعايش بين العديد من الديانات، فقد كان أشد ما يقض مضاجع الملوك هو قطع دابر الاحتجاجات الدينية. ويعلِّق الماوردي على هذه النقطة بقوله إن المَلِك إذا «**أحدث بدعةً في الدين شنيعة، واختار فيه أقوالًا بشعة، يُفضي استمرارُها إلى تبديله ويؤول إلى تغييره وتعطيله، فتأبى نفوس الناس بغير دينٍ قد صحَّ لهم معتقدُه واستقرَّت في القلوب أصولُه وقواعدُه، فيصير دينُه مرفوضًا ومُلْكه منقوضًا**» (**تسهيل النظر**، م.م.س، ص١٥٤). ومن هنا، فإن من مصلحة الملك ومصلحة إمبراطوريته أن يأخذ في الاعتبار هذا الجانب الضامن لطاعة الرعية. وتتناسب هذه القاعدة تمام التناسب مع سياقات التعدُّدية الدينية التي ميَّزت المشرق في العصرين القديم والوسيط، وتذكِّر بما فعله قورش الأكبر (٥٥٩ ـ ٥٢٩ ق.م)، حين كتب في أسطوانته الشهيرة أن التسامح الديني وحرية العبادة هما من مبادئ الحكم الملكي.

أما في ظلِّ الإسلام، وهو وريث هذه التقاليد التي أضاف إليها ضماناتٍ قانونيةً أخرى، فقد أضحت القاعدة التي تجعل الدين أساسَ المُلْكِ

(٩) ابن المقفع، **الأدب الكبير**، دار المعارف، سوسة (تونس)، ١٩٩١م، ص٨٣.

تكرّس ـ وهنا المفارقة ـ الفصلَ بين سلطة الملك وبين مختلف المعتقدات والمذاهب الدينية الموجودة في مملكته. ففي نظر ابن المقفع، وهو أبعد ما يكون عن الدفاع عن إخضاع السياسة للدين، فإن تأسيس الحكم على الدين لا يعني الدمج بين الروحي والزمني (وهذه مقولات غير ملائمة لوصف طبيعة العلاقات بين هذين المجالين في الإسلام)، أو استخدام الدين لأغراضٍ سياسية (وهذه فكرة لا تسمح بتفسير تعقُّد العلاقات بين المجالين وتختزل أحدهما إلى مجرَّد وسيلة يمكن للآخر استخدامها في أغراضه). ومن وجهة نظرنا، فإن الأمر يتعلّق بعلاقة معقَّدة يكون فيها حكم الأمير **«لا يتعدَّى إبقاء الرعايا في حالة لا يستطيعون معها إيذاءه ولا يتوجَّب عليهم ذلك»**، كما تؤكِّد القاعدة المكيافيلية[١٠]. ولا يمكن تحقيق هذا الهدف وفق نصوصنا، إلا من خلال الحصول على طاعةٍ راسخةٍ وضمان الاستمرارية في ممارسة الهيمنة. لكن على الأمير في الوقت نفسه وضع سلطته في خدمة النموذج الأخلاقي الذي يفرضه الدين، وخدمة الفضيلة العليا التي تقترن بهذا المثل الأعلى، ألَا وهي العدالة. وبطبيعة الحال، فإن هذا التحليل الذي يُحاول استعادة معنى هذه القواعد وَفْقَ الآداب السلطانية، يتجاهل انحرافات المعنى الناتجة عن استخدامات رجال الدين والفقهاء في سياقاتٍ أخرى، مثل تلك التي تسعى ـ على سبيل المثال ـ إلى إثبات وجوب خضوع الملك للشريعة أو لأيِّ عقيدة أخرى. وبهذا، فإن القراءة التي نقترحها لهذا المبدأ والتي تبدو لنا وفيَّة لروح الآداب السلطانية ونصوصها، تفسِّر السبب الذي دعا الثعالبي في الصفحة نفسها عندما يقول بأن **«المُلْك بالدين يبقى»**، إلى تقديم مبدأ آخر مفاده أن **«المُلْك يبقى على الكُفْر، ولا يبقى على الظُلم»** (آداب الملوك، م.م.س، ص٥١).

ويقوم الماوردي بتحليل الموضوع نفسه، ويستشهد بالمبدأ المذكور ذاته، مؤكِّدًا أنه لا يتناقض مع مبدأ تأسيس الملك على الدين؛ إذ **«الكُفْرُ تدينٌ بباطلٍ، والإيمان تدينٌ بحقٍّ، وكلاهما دينٌ مُعْتَقَدٌ وإنْ صحَّ أحدهما وبَطُل الآخر»** (**تسهيل النظر**، م.م.س، ص١٨٤). وهذا الخطاب الذي نقرأ فيه الفصل من ناحية بين مهام الحاكم الخاضعة لضرورة العدالة، ومسألة

---

(١٠) Machiavel, **Discours sur la première décade de Tite-Live**, livre II, chap. XXIII, dans **Œuvres**, Paris, Robert Laffont, coll. «Bouquins», 1996, p. 345.

الاعتقاد وهو قناعة فردية من ناحية أخرى، يشدِّد على أهمية علمنة السياسة. وهذا الفصل بين الضرورات الدنيوية وتلك اللازمة للنجاة في الآخرة، هو على جانبٍ كبير من الأهمية؛ لأنه صادِرٌ عن أحد أعظم الفقهاء في الإسلام، إضافة إلى كونه واضعَ تفسيرٍ للقرآن. لذا، وبعيدًا عن الإشارة إلى المعتقدات والعقائد، وبالأحرى إلى الروابط بين مؤسستين إحداهما مسؤولة عن حكم الأرواح (الدين) والأخرى عن حكم الأجساد (السياسة) كما يمكن أن يفهم بعض من يرى الأمر من زاوية الإطار المفاهيمي للمسيحية في العصور الوسطى، فإنه لا يمكن فهم فكرة العلاقة التي لا تنفصم بين السلطة والدين في الإسلام إلا من خلال النظر إلى الدين بوصفه نموذجًا أخلاقيًّا يجسِّده مفهوم العدل الذي يرى الثعالبي أنه «**أُسُّ السياسة؛ بل هو السياسة الكبرى**» (**آداب الملوك**، م.م.س، ص٨٩). فإذا كان على السلطة حمايةُ الدين؛ فذلك لأنه يضمن طاعة الرعية. لكن بمجرَّد أن تُكتسب الطاعة، فإنه يمكن للملك أن يكرِّس نفسه لتحقيق مثال العدالة السياسية التي يتطلَّبها الدين ويفرضها فرضًا. بهذا المعنى الأخلاقي يمكن اعتبار الدين أساسَ المُلْك؛ إذ بذلك ينشأ نظام للواجبات المتبادلة بين الأمير ورعاياه. وقد حقَّق الملك أردشير هذه المعادلة بين واجب العدالة الملزمة للأمير وواجب الطاعة المفروض على الرعية حين أكَّد على أنه «**إذا رغب الملك عن العدل، رغبت الرعية عن الطاعة**» (مذكور في: **تسهيل النظر**، م.م.س، ص١٨٣، ص٢٣٢).

من صناعة المُلْكِ إلى تصدُّع السلطان

استقلال السياسة والعلمنة:

من المفيد، بعد تدقيق بعض جوانب العلاقة بين السياسي والديني، أن نعمل على المزيد من الإحاطة بجوانبها من خلال مفهوم «العلمنة». وقد نشأ هذا المفهوم في القرن التاسع عشر ليعكس بعضَ التغيُّرات الحاسمة التي ميَّزت «العصور الحديثة»، ويتمُّ تقديم هذا المفهوم بشكلٍ عامٍّ على أنه نتاجٌ مخصوصٌ بالثقافة الغربية، ومن هنا رفض بعض مفكري «السياسة الإسلامية» أو «الإسلام السياسي» تتبُّع آثاره داخل الثقافة الكلاسيكية للإسلام. ويشمل هذا المفهوم ثلاثة معانٍ عميقة شكَّلت «**نزاع العلمنة**»، من هيغل (Hegel) إلى هانس بلومنبرغ (Hans Blumenberg)، مرورًا بفريديريك نيتشه (Friedrich Nietzsche)، وماكس فيبر (Max Weber)، وكارل شميت (Carl Schmitt)، والعديد من المفكرين الآخرين[1]. فهو يشير أولًا إلى فكرة دَنْيَوَة (mondanisation) المسيحية والاحتفاء بالحياة الدنيا. ثم هو يعني: نقل المبادئ اللاهوتية الواردة في الكتب المقدَّسة أو لدى المؤسسة الكنسية ذاتها، إلى السياسة التي تتعلَّق بحكم البشر وتسيير الدولة، وهو النقل الذي يقدِّم نفسه بوصفه علامةً مميزةً لحداثة سياسية لا يمكن وصفها إلا باعتبارها ظاهرةَ عبورٍ من المجال الديني إلى المجال الدنيوي. وهذا «القانون النظري» (théorème) الذي يجعل من (ب) علمنة لـ(أ)، يضع المشكلة اللاهوتية السياسية في صميم تعريف الحداثة التي لا يمكن أن تكون أصولها ـ حسب

---

(١) ويستند هذا التوليف بين مختلف الدلالات بشكلٍ رئيس على أعمال جون كلود مونود، انظر:
Jean-Claude Monod, **La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg**, Paris, Vrin, 2002; **Sécularisation et la]cité**, Paris, PUF, coll. «Philosophies», 2007.

هذا المعنى ـ إلا دينيَّة. وعلى النقيض من هذا، فإن تعريفًا ثالثًا للعلمنة يعتبرها قطيعةً مع الممارسات القديمة للسلطة؛ بل يسلِّط الضوء على ظاهرة الخروج من الدين ويعرِّف الانتقال من اللاهوتي إلى السياسي بوصفه الميزةَ الأساسية لهذه العملية.

ولنترك جانبًا المعنى الثالث الذي سيتمُّ تناوله في الفصول التالية في علاقة بمختلف أشكال «اللاهوتيات السياسية» التي نتجت في الإسلام، ولنركِّز على العلمنة بوصفها دَنْيَوَةً وبوصفها نقْلَةً. المعنى الأول؛ أي: معنى دَنْيَوَة الدين التي يعزوها ماكس فيبر إلى الإصلاح وإلى الأخلاق البروتستانتية، كان موجودًا بالفعل في الإسلام منذ ولادته، وذلك على وجه الخصوص بفضل ظهور العديد من المعارف الدنيوية، وأهمية الفضول العلمي الذي كان في تعايشٍ تامٍّ مع مقصد الروحانية ذاته. فنمط الحياة الدينية الذي طوَّره الإسلام منذ القرون الأولى لم يهمل تثمير الحياة الدنيا، سواء على المستوى الاقتصادي (التجارة والإثراء)، أو الخاص (الملذات الجسدية)، أو السياسي (إقامة مدينة أرضية تحقِّق الطموح المزدوج للإنسان، الجسدي والروحي). ومن ثمَّ، فإن الحياة الدنيا أبعدُ ما تكون عن اعتبارها كابحةً لكمال الإنسان. ففي القرن التاسع للميلاد، وضع الجاحظ نظريةً بخصوص هذه النقطة في **رسالة المعاش والمعاد** التي تعرضنا إليها أعلاه. وتقدِّم هذه الرسالة مسائل سياسة النفس والآخرين انطلاقًا من دراسة العلاقة بين الدنيا والآخرة. يقول الجاحظ: «**واعلم أن الآداب إنما هي آلاتٌ تصلح أن تُستعمل في الدين وتُستعمل في الدنيا، وإنما وُضعت الآدابُ على أصول الطبائع. وإنما أصول أمور التدبير في الدين والدنيا واحدة، فما فسدت فيه المعاملة في الدين فسدت فيه المعاملة في الدنيا، وكل أمرٍ لم يصح في معاملات الدنيا لم يصح في الدين. وإنما الفرق بين الدين والدنيا اختلاف الدارين من الدنيا والآخرة فقط، والحكمُ هاهنا الحكمُ هناك، ولولا ذلك ما قامت مملكة، ولا ثبتت دولة، ولا استقامت سياسة. ولذلك قال الله** ﷻ: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلٗا﴾ [الإسراء: ٧٢]، قال ابن عباس في تفسيرها: من كان ليس له من العقل ما يعرف به كيف دُبرت أمور الدنيا، فكذلك هو إذا انتقل إلى الدين، فإنما ينتقل بذلك العقل. فبقدر جهله بالدنيا يكون جهله بالآخرة أكثر؛ لأن هذه شاهدةٌ وتلك غيبٌ؛

فإذا جهل ما شاهد فهو بما غاب عنه أجهل». ويبيِّن هذا المقطع أن الكمال في الحياة الآخرة أبعدُ من أن يُنظر إليه على أنه نفيٌ للحياة الدنيا، وأنه على العكس من ذلك النتيجة المباشرة لكمال الحياة الدنيا. وبهذا، فإن الجاحظ يعتبر المعرفة العقلانية للعالم؛ أي: تركيز النظر على ما يحدث في الدنيا، الشرط الأساسيَّ للنجاح في الآخرة. وفي هذا تقليلٌ من شأن الأخرويات وإعلاء من شأن المحايث والمرئي، ونحن نرى فيه أكثر من أن يكون مجرَّد «نسكية دنيوية»؛ إذ نقرأ فيه تعبيرًا عن دنيوية تربط بين الحقيقة وكثافة الحياة الآخرة، وبين إعمار العالم واستثماره بواسطة الذكاء البشري.

أما فيما يتعلّق بالجانب الثاني الذي يعرِّف العلمنة بكونها نقْلةً من المجال الديني إلى المجال السياسي، فيجب التذكير بأنه قد تمَّ رفعه إلى مصاف النظرية في التعريف الذي قدَّمه كارل شميت في كتابه **اللاهوت السياسي**؛ إذ يعتبر أن «**جميع المفاهيم البارزة في النظرية الحديثة للدولة الحديثة هي مفاهيمُ لاهوتية معلمَنة**»[٢]. وهذه النظرية التي ناقشها العديد من المفكرين، وخاصةً هانس بلومنبرغ في كتابه **شرعية الأزمنة الحديثة**، تلفت الانتباه إلى الدَّيْن الذي يدين به الفكر السياسي الحديث للفكر الديني، وتركِّز بشكلٍ خاصٍّ على الدور الذي لعبته مؤسسة الكنيسة في ظهور الدولة الحديثة بنقلها بعض الخطاطات المؤسسية أو الحكومية إليها، أو لنقل ببساطة بعض مبادئ الاشتغال. والأمثلة المستخدمة لتفسير هذه النظرية عديدة: «**إن لحالة الاستثناء في العلوم القانونية دلالة مماثلة لدلالة المعجزة في اللاهوت**» (**اللاهوت السياسي**، م.م.س، ص٤٦)؛ ونموذج الملكية المطلقة هو نموذج الله تعالى؛ وأخلاقيات العمل الحديثة هي علمنة للزهد الرهباني... إلخ.

وعلى الرغم من أن ظاهرة نقل الخطاطات الحكومية من الديني إلى السياسي واضحةٌ غاية الوضوح في التقليد الغربي، حيث تمَّ غزو السلطة الزمنية تدريجيًّا بفضل مختلف الاقتباسات من الكنيسة، فإن ظاهرة النقل في تقليد الإسلام أقلُّ وضوحًا بكثيرٍ مما هو في الغرب؛ ذلك أنه لا يمكن في الواقع، لا للدعاة (الأئمَّة، والوعَّاظ) الذين يشرفون على أداء الشعائر ويتولون الخطابة، ولا للقضاة الذين يطبِّقون الشرع، ولا للفقهاء الذين

(٢) C. Schmitt, **Théologie politique**, Paris, Gallimard, 1988, p. 46.

يحرسون الشريعة؛ أن ينافسوا الملوك الذين يعتمدون عليهم على حدٍّ سواءٍ في تعيينهم كما في ممارسة وظائفهم. ومن هذه الزاوية إذن، فإن السلطة قد تعلمنت منذ اللحظة التي اتبعت فيها مسألة الخلاص في الإسلام مسارًا آخر غير إضفاء الطابع المؤسسي الديني عليها. لكن على الرغم من هذه الإيضاحات التاريخية، فقد أمكننا العثور على ظاهرة النقل من الفقهي إلى السياسي فيما يتعلَّق ـ على سبيل المثال ـ بالإمام؛ إذ كان في البداية على غرار النبيِّ يؤمُّ الناس في صلاة الجماعة، قبل أن يتخلَّى شيئًا فشيئًا ـ وخاصةً مع توسُّع الإسلام ـ عن هذه الوظيفة، بما في ذلك إمامة الصلاة في المدينة التي يقيم فيها. ويمكننا في مستوى علمنة المبادئ الفقهية إعطاء مثالٍ للقاعدة التي تنصُّ على أنه لا ينبغي أن يوجد أكثر من إمامٍ واحدٍ على رأس الدولة. فعندما يتناول الكتَّاب السياسيون وحدانية الدولة، فإنهم يشيرون إلى الآية التي تؤكِّد وجود إلهٍ واحدٍ فقط، وأنه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]. ومن الواضح أن هذه الآية هي ترجمةٌ لأقوى مبدأ فقهيٍّ في الإسلام، ألَا وهو صرامة التعبير عن التوحيد والاعتقاد الراسخ في وحدانية الله. ورغم أنها تدخل في سياق جدالٍ مع الشِّرك، فإن الكتَّاب السياسيين يستغلونها لتحويلها إلى المجال السياسي ودعم فكرة أن «**المُلْك متى وقع فيه الاشتراك فسد**» كما يقول ابن الطقطقي (**الفخري في الآداب السلطانية**، م.م.س، ص٦٦). وفي هذا الاستدلالِ انتقالٌ من مدبِّر العالم إلى مدبِّر المملكة، ومن الكون المعرَّض للفساد ـ إذا كان فيه مدبِّران ـ إلى المدينة التي يمكن أنْ تتعرَّض للخراب بسبب وجود العديد من الملوك على رأسها.

ومن بين جميع المؤلفين الذين تطرقنا إليهم في هذا العمل، يبدو الثعالبي أكثرهم إدراكًا لظاهرة النقل هذه، وقد حدَّدها وعرَّفها، لكن دون أن ينظر لآلياتها أو يوضِّح طبيعتها. فإضافة إلى المثال الذي قمنا بتحليله للتوِّ، فإن الثعالبي قد لاحظ بالفعل ظاهرة النقل، التي وصفها بكونها عبارةً عن مرور من قاعدة دينية (الأدب) إلى قاعدة سياسية، فيما يتعلَّق بوظيفة الوزارة. فنموذج الوزارة حسب الثعالبي مقتبس من الآية التي يطلب فيها موسى من الله جعْلَ هارون وزيرًا له: ﴿وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ﴿٢٩﴾ هَٰرُونَ أَخِي ﴿٣٠﴾ ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِي ﴿٣١﴾ وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِي﴾ [طه: ٢٩ ـ ٣٢]، وهو يعلِّق على هذه الآية بالإحالة

إلى حكومة النبيِّ والدور الذي لعبه الصحابيان الرئيسان أبو بكر وعمر اللذان كانا بمثابة وزيرَيْن له. وإذا كان السلف لم يطلقوا عليهما هذه الصفة، فما ذاك حسب الثعالبي إلا «**رَفْعًا للنبيِّ، وتنزيهًا إيَّاه عن المُلْك الذي تقترن به الوزارة**» (**آداب الملوك**، م.م.س، ص١٢٦).

وفي الفصل المخصَّص لوظيفة الكاتب، يستشهد الثعالبي ـ من جملة ما يستشهد ـ ببعض الآيات القرآنية التي تُشير إلى وصايا موسى التي تلقَّاها في ألواح (الأعراف: ١٤٥؛ المائدة: ٤٥، على سبيل المثال) أو تلك التي تستحضر قُدسية القلم والكتابة (القلم: ١)(*). فهذه الآيات، وغيرها أيضًا مما يتضمَّن الفعل «كَتَبَ»، والألفاظ التي تتصل به أو القريبة منه (قيَّد، دوَّن، خطَّ، سطَّر) يستخدمها الثعالبي لإظهار شرف الكتابة وجلالة قدر القلم. ومن هنا ثناؤه على مؤسسة الكتابة بوصفها إحدى ركائز تدبير الممالك، فيقول: «**الكتَّابُ ساسةُ المُلْك، وعمادُ المملكة، وألسنةُ الملوك، وجهابذةُ الألفاظ، وبأقلامهم تُدبَّر الأقاليم**» (نفسه، ص١٤١). إنه الانتقال من «الكتاب» [القرآن] إلى الكتابة.

وأخيرًا، المثال الثالث المثير للانتباه، وهو يتناول حاجة المَلِك إلى التعرُّف المستمر إلى أحوال مملكته ليكون على علم بجميع شؤون رعاياه (المرجع نفسه، ص١٠٧ ـ ١٠٩). فالثعالبي يبرِّر الاستخبار والتجسُّس ببعض الآيات التي تتحدَّث عن الملائكة التي تراقب أعمال الإنسان وتسجِّلها، ومنها قوله تعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [قٓ: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُم ۚ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الزخرف: ٨٠]. وهو انتقال من فكرة علم الله الكُليِّ إلى فكرة قدرة الملك على جمع أقصى ما يمكن من معلوماتٍ عن الرعايا، وعن الأصدقاء والأعداء. فهذه الأمثلة جميعها تُشير ـ في الواقع ـ إلى تحييث (immanentisation) مبادئ مفارقة تُشبه في آليتها تلك الآلية التي تمَّ رصدها انطلاقًا من دراسة مسار العلمنة في الثقافة الغربية.

(*) **إضافة من المترجم:**

الآيات المقصودة هي:

- ﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٥].
- ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ﴾ [المائدة: ٤٥].
- ﴿نٓ ۚ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [القلم: ١].

صناعة تدبير الحُكْم:

قد تُقرأ العلمنة بوصفها نقْلةً في مستوى آخر، وهي صناعة تدبير الحكم التي يجب على الملك حيازتها. ولمعالجة هذه المسألة، دعونا نذكِّر بأن تفصيلاتنا السابقة سمحت لنا بمعرفة إلى أيِّ مدى كانت ثقافة تدبير الحكم - في شتَّى الأشكال (أخلاقية، اقتصادية، سياسية) - متجذِّرةً في نصوص الآداب السلطانية. والدليل على هذه الاستمرارية بين مختلف مهام تدبير الحكم، هو أن الأدوات التي يراها جميع مؤلفي كتب الآداب السلطانية مناسبةً لتدبير مجال الدولة، هي أيضًا مناسبة لأنواعٍ أخرى من التدبير، الفردي منها والمنزلي. وهذه الأدوات التي لا تحدِّد سبب الهيمنة وكيفية ممارسة الحكم؛ بل كيفيته، هي الترغيب والترهيب. ففي رسالة **المعاش والمعاد**، يعتبر الجاحظ أن الخوف والرجاء شُعُوران متعارضان دعا الله من خلالهما الناس إلى تصحيح عيوب طبائعهم: «**فدعاهم بالترغيب إلى جنته، وجعلها عوضًا ممَّا تركوا في جنب طاعته، وزجرهم بالترهيب بالنار عن معصيته، وخوفهم بعقابها على ترك أمره**» (**المعاش والمعاد**، ص١٠٤). وبغضِّ النظر عن الخلفية الدينية التي تحيط بهذه الفكرة، تجدر الإشارة إلى أن الجاحظ مثل ابن سينا (**كتاب السياسة**، م.م.س، ص٤١)، والماوردي (**تسهيل النظر**، م.م.س، ص١٨١ - ١٨٢) والعديد من مؤلفي الآداب السلطانية، يقدِّمون الرغبة والرهبة كمبادئ تدبير متوافقة تمام التوافق مع الطبيعة البشرية. وهكذا، بعيدًا عن أن يكونا مفروضَيْن من الخارج، فإن هذين المبدأيْن مستمدَّان من الطبيعة البشرية، ومن ثمَّ فهُما متوافقان معها؛ لأنهما من خَلْقِ الله ولُطْفِ تدبيره. إنهما المبدآن اللذان ينظِّمان التفكير في الحكم بطريقة هرمية، من خلال ربط مختلف مراحله ضمن سلسلة من الأسباب والآثار: فالتعاطف والتبار والتواصل لا يُمكن بلوغها إلا بالتأديب (المرجع السابق، ١٠٤)؛ والتأديب بالأمر والنهي لا يكون ناجعًا إلا بالترغيب والترهيب. وهكذا، فإن العيش المشترك بل وشرط السياسة ذاتها يقومان على الرغبة والرهبة، وهما خلتان «**غرائز في الفطر، وكوامن في الطبع**» كما يقول الجاحظ، مستنتجًا أن «**الرغبة والرهبة أَصْلَا كلِّ تدبير، وعليها مدارُ كل سياسة، عظُمت أو صغُرت**» (المرجع نفسه، ص١٠٥). فإذا أُهملت هذه المبادئ الأساسية كان الفشلُ مآلَ كلِّ تدبير، وفي غيابها سيجري الناس مرةً أخرى على سُنن الفطرة ويصيرون إلى طاعة الهوى، ويذهب التعاطف والتبار، ويكون ذلك سببًا لفساد الدنيا.

إن موضوعة الرغبة والرهبة التي تخترق جميع كتب الآداب السلطانية لا تُشير البتَّة إلى محتوى سلبيّ؛ أي: إلى قمع العامَّة وإغداق الملاذ والامتيازات على الخاصَّة. بل إن استخدام هذه الأساليب المعاكسة يهدف إلى إظهار أن سلطة الحكم العليا هي التي توزِّع المِنحَ والمكافآتِ على الرعايا الطيعين، وتعاقب كلَّ تجاوزٍ أو انتهاكٍ للقانون يرتكبه المناهضون. وقد كان هذا الأسلوب، الثواب والعقاب، الذي يقول هوبز إنه يُشبه «**الأعصاب والأوتار التي تحرِّك أطراف الجمهورية ومفاصلها**»[٣]، موضوعَ عقلنة غاية في التطوُّر عند أحد المؤلفين الذين عاشوا بين القرنين التاسع والعاشر، وهو أبو زيد البلخي (٨٤٩ ـ ٩٣٤م)، ولا يسعنا سوى التأسُّف على فقدان مصنَّفَيْه **كتاب السياسة الصغرى وكتاب السياسة الكبرى**. لكنَّ مؤلفًا آخر جاء بعده، وهو أبو حيان التوحيدي (٩٢١ ـ ١٠٢٥م)، يذكر في مصنَّفِهِ **البصائر والذخائر** اقتباسًا مهمًّا من نصٍّ يعرِّف فيه البلخي صناعةَ السياسة. فبعد أن عرَّف السياسة باعتبارها صناعةً راقيةً يتحقَّق بها رخاءُ البلاد وأمنُ سكَّانها، يُقارب البلخي السياسة انطلاقًا من النظام الأرسطي للعلل الأربع، ويضيف إليها علَّةً خامسة. ففي اعتباره، يحتاج السياسي ـ كما هو الحال عند البنَّاء أو الطبيب ـ إلى علَّة مادية وعلَّة صورية وعلَّة حركية وعلَّة غائية، وأدواتٍ يستخدمها الصانع في عمله. جاء عند التوحيدي: «**قال أبو زيد البلخي في كتاب السياسة: إن السياسة صناعة، ثم هي من أجلِّ الصناعات قدرًا وأعلاها خطرًا؛ إذ كانت صناعةً بها تتهيَّأ عمارة البلاد وحماية من فيها من العباد، وكل صانع من الناس فليس يستغني في إظهار مصنوعه عن خمسة أشياء تكون عللًا لها: أحدها مادةٌ له آلة ومادةٌ يعمل بها؛ والثاني صورةٌ يَنْحُو بفعله نَحْوَها؛ والثالث حركةٌ يستعين بها في توحيد تلك الصورة بالمادة؛ والرابع غَرضٌ ينصبُه في وَهْمِهِ من أجله يفعل ما يفعل؛ والخامس آلةٌ يستعملها في تحريك المادة. ومثالُ ذلك من صناعة البناء أن المادة التي يعمل منها البنَّاءُ هي الترابُ والطِّين والحجارة والخشب، والصورةُ التي ينحوها بوهمِه صورةُ البيت، والفاعلُ هو البنَّاءُ، والغرضُ الذي من أجله يفعلُ سُكْنى البيت وإحرازُ ما يُحرز فيه، والآلةُ التي بها يعملُ هي آلاتُ البناء. ومثالُ ذلك من صناعة الطبِّ أن المادة التي يفعلُ بها الطبيبُ إنما هي أجسادُ**

(٣) T. Hobbes, **Léviathan**, traduit par F. Tricaud, Paris, Dalloz, 1999, chap. XVIII, p. 340.

الناس المحتملةُ الصحَّةَ والسَّقَم، والصورةُ التي ينحوها الطبيبُ بوهمِه إنما هي الصحةُ، والفاعلُ هو الطبيبُ المعالجُ، والغرضُ الذي بسببه يفعلُ الطبيبُ إنما هو بقاءُ جسم المعالَج المدَّةَ التي تتهيَّأ له أن يبقاها، والشيءُ الذي يتخذه الطبيبُ آلةً في المعالجة وإفادةِ الصحَّة هو كالفَصْدِ وسَقي الأدوية. فإذا نُقل هذا المثال إلى صناعة السياسة، قُلنا: إن المادة فيها أمورُ الرعية التي يتولَّى الملكُ القيامَ بها، والصورةُ فيها إنما هي المصلحةُ التي ينحو نحوها وهي نظيرُ الصحَّة؛ لأن المصلحةَ هي صحَّةٌ ما، والصحَّة مصلحةٌ ما، وكذلك المفسدة سَقَمٌ ما، والسَّقَم مفسدةٌ، والفاعلُ هو عنايةُ الملك بما يباشرهُ من أمور الرعيَّة، وغرضُه فيما يفعلهُ هو بقاءُ المصلحة ودوامُها، والشيءُ الذي يقوم له مقامَ الآلة في صناعته إنما هو الترغيبُ والترهيب. وفعلُ السائس الذي هو نظيرُ المعالجة من الطبيب ينقسم بكلِّيته إلى قسمين: أحدهما التعهُّدُ والآخر الاستصلاحُ. أما التعهدُ فحفظُ المستقيم وأمور الرعية على استقامةٍ وانتظامٍ من الهدوء والسكون حتى لا يزول عن الصورة الفاضلة. وأما الاستصلاحُ فَرَدُّ ما عارضه منها الفسادُ والاختلال إلى الصلاح والالتئام. ونظيرُ هذا التعهُّد والاستصلاح في صناعة السياسة من صناعة الطب - التي هي سياسةُ الأجساد - حفظُ الصحَّة وإعادةُ الصحَّة، وكما أن الطبَّ كُلَّه مُدْرَجٌ في هذين البابين، كذلك السياسة كلُّها مُدْرَجَةٌ في نظيريْهما؛ يعني: التعهُّد والاستصلاح»[٤].

وإضافة إلى تأسيس الممارسة السياسية بشكل عقلانيٍّ من خلال تحديد مختلف المسائل التي ناقشناها أعلاه، فإن هذا التعريف يحدِّد الغاية المبتغاة من هذا النشاط من خلال ربطه بالسعي نحو تحقيق مصلحة الرعية، واستجلاب ما يتعلَّق بها من مصالح واستبعاد كل ضررٍ أو خللٍ أو فسادٍ يمكن أن يعوق السعي نحو تحقيق هذه الغاية. وتُعتبر إضافة علَّة خامسة تحدِّد الأدوات المناسبة للحكم الرشيد - بمعنى من المعاني - عقلنةً إضافيةً لهذه الممارسة. وبفضل هذا التوجُّه، تُصبح السياسة أداةَ حُكْم، أداة عملٍ على مادةٍ خام لصقلها وتشكيلها حسب خططٍ مدروسة. ونحن نجد أن هذا التصوُّر للسياسة باعتبارها أرقى صناعة منفصلة عن السلطة بصفتها سُلطةً

---

(٤) التوحيدي، **البصائر والذخائر**، دار صادر، بيروت، ١٩٩٩م، ج٩، ص١٤٦ - ١٤٧.

(السلطان)، واضحًا تمام الوضوح في التعريف الذي قدَّمه الثعالبي بقوله: إن «**السياسة هي آلة السلطان وأداته؛ بها نظام المُلْك وعليها مداره**» (**آداب الملوك**، م.م.س، ص٣١). وتكرِّس هذه التعريفات وحدانية السلطان التي لا يمكن الاستغناء عنها لأنها من باب الضرورة، وتعدُّد السياسة التي يمكن أن تتخذ بوصفها أداة محايثة أوجهًا مختلفة ودرجاتٍ متفاوتة، سواء على مستوى الممارسة (جيدة، سيئة، معتدلة، عنيفة)، أو مستوى ما تقتضيه الضرورة (الأمن، مصالح الرعايا، مصالح الأمير، الرخاء).

على أننا نلمح وراء هذا التعدُّد لصناعة السياسة توترًا يخترق نصوص الآداب السلطانية، دون أن يكون مطروحًا ضمن صيغة أو إشكالية بصفته تلك. ويُظهر هذا التوتر ـ وهو من الأهمية النظرية بمكانٍ لأنه يمكن أن يكتسي عدَّة مظاهر ـ أن صناعة السياسة تظلُّ في الواقع ممزقةً دائمًا بين قطبَيْن: قطب الحاجة إلى حماية المُلْك من ناحية؛ أي: الاحتفاظ بكرسي الحكم على رأس الدولة والسعي إلى تقوية السلطة التي يمكن ترجمته بالسعي غير المحدود نحو إرضاء الرغبة في السلطة؛ ومن ناحية أخرى، قطب السلطة الموجهة لخدمة العدالة والمحكومين؛ أي: عدم الاقتصار على خدمة مصالح الدولة فحسب؛ بل كذلك مصالح المجتمع. ويقترن هذا التوتر بتصوُّر مزدوجٍ لصناعة السياسة، يضعها ـ من جهة أولى ـ تحت طابع السريَّة ويربطها بالشكِّ وعدم الثقة تجاه الأقارب والمتعاونين، وبعدم القدرة على التنبؤ، وبالمكر والمفاجأة؛ ويُبرز ـ من جهة أخرى ـ صورةً للسياسة تجعل منها نشاطًا شفافًا واضحًا، بعيدة عن أي ازدواجية أو نيَّة خداع أو خيانة، وخاضعة بالأخص إلى مثالٍ متعالٍ يختلف كل الاختلاف عن إرضاء الشهوة النَّهِمة للسلطة، وعن مجرَّد تعبئة موارد البلد في سبيل تلبية ملاذِّ الحاكم وأعوانه. وهذا التوتر، الحاضر في تعريف صناعة السياسة في القرن السابع عشر في أوروبا بين أنصار المصلحة العليا لدولة من النمط المكيافيلي والمدافعين عن مصلحة عليا للدولة لا تأخذ بعين الاعتبار مصلحة الأمير فحسب بل كذلك المصلحة العامة؛ نجده بالفعل وبشكلٍ ملموسٍ في الإسلام انطلاقًا من نهاية القرن السابع للميلاد. فنحن نجد أن التصادم بين هذين التصوريْن لصناعة السياسة متجسِّد بالفعل في جوهر الصراع الذي جمع شخصيتَيْن تاريخيتَيْن، هما: الإمام علي (٦٠٠ ـ ٦٦١م) والخليفة معاوية

(٦٠٣ ـ ٦٨٠م). فقد كان عليٌّ ممثلًا للسياسة المؤمنة بمبادئ العدل والصالح العام، وكانت حكمته وتبصُّره خاضعين للأخلاق التي منعته من القضاء على خصمه معاوية؛ لكنه كان ضعيفًا إلى حدٍّ كبير، باسم الحفاظ على وحدة المسلمين ورفض سفك دمائهم. أما معاوية، فقد أضحى في التاريخ السياسي للإسلام القائدَ الداهية والمقدِّر للعواقب، والساعي إلى تقديم التنازلات من خلال التفاوض والدبلوماسية. ويذكر الثعالبي قولةً لمعاوية تلخِّص تمامًا هذا التعارض بين الرجلين: «**وكان معاوية يقول: أُعِنْتُ على عليٍّ** ﷺ بخلالٍ، منها أنه كان رجلًا ظَهْرَةً عَلَنَةً؛ أي: لا يكتمُ سرَّه بل يُظهِرُهُ ويُعْلِنُهُ، وكنتُ كتومًا لأمري» (المرجع نفسه، ص١٠٣).

أما النوع الثاني من التوتُّر الناتج عن هذا التصوُّر لصناعة السياسة، فيكْمُن في مستوى آخر، وهو مستوى النموذج الذي يقوم عليه تصور النشاط السياسي. فهذا النموذج هو نموذج أسلوب العيش؛ أي: السيرة، الذي يولِّد ـ في رأينا ـ أحد أهم الصدوع في مفهوم السياسة الموجود في الآداب السلطانية، وهو صَدْعٌ يتبلور حول مشكلة ترسيم حدودٍ بين دائرتي الخاص والعام. فلأن كتب الآداب السلطانية لا تقدِّم أيَّ مفهوم شرعيٍّ للعلاقة بين الحكَّام والمحكومين يجعل من أداء الواجبات وإسناد الحقوق أمرًا مُلْزِمًا، فقد انحصرت هذه العلاقة بين الحكَّام والمحكومين في مجرَّد التزام أخلاقيٍّ لا يضمنه سوى سيرة الأمير والتزامه نماذج العظماء من الغزاة ومؤسسي المدن وبُناة الإمبراطوريات. ولهذا السبب، نجد تقليد النماذج الشهيرة لعظام الملوك ومختلف خطاطات مهارة التسيير وحُسْن السياسة، في صميم مصنفات الآداب السلطانية، ومن أبرز سماتها. ويُظهر هذا المفهوم مدى تجذُّر الفكر السياسي في عصر الإسلام الكلاسيكي في الخطاطات والتمثُّلات والممارسات التي وضعها القدماء، وخاصةً الفرس واليونان. وقد كان رسوخ هذا النموذج من السِّيَر يدفع القائد السياسي إلى التسلُّح بثقافة، وبعددٍ من الصفات، وبمعارف وممارسات، تؤهله لمزاولة صناعة السياسة. وهذا ما يبرِّر الالتزام بقراءة سِيَر رجال السياسة المشهورين، والعلماء، والروايات التاريخية المتعلِّقة بالحرب والسلام، وكيفية التعامل مع الأصدقاء والأعداء، والتصرُّف مع الأقارب، إلخ. ففي الفصل السادس بعنوان «**نظر الملك في السِّيَر وغيرها من العلوم**»، يشيد ابن رزين، وهو من أدباء القرن الثاني عشر،

بالكتب والقراءة، مشيرًا إلى أن ذلك من أخلاق الملوك. بل إنه يشير كذلك إلى الحاجة إلى ممارسة هذا النشاط بعيدًا عن أعين المتطفلين، بمن في ذلك أقاربه المقربون (الأولاد، والزوجات، والخدم)؛ حتى لا يصل ما يطلع عليه الملك من معارف إلى أحدٍ غيره قد يستخدمها ضده؛ وذلك «**لأن أكثر كُتُب الملوك إنما هي تدبيراتٌ وخياناتٌ وحِيَلٌ وآلاتٌ وغير ذلك مما لا ينبغي أن يظهر عليه أحد**» (**آداب الملوك**، م.م.س، ص٤٦).

ويلخِّص المثل العربي الشهير «**الناس على دين ملوكهم**»، روحَ هذا النموذج. ولا يشير مصطلح الدين في هذا المثل إلى الدين والعقيدة كما يُزعم في الغالب؛ بل إلى سلوكٍ أخلاقيٍّ وأسلوبِ عيشٍ كما يُشير ابن الطقطقي (**الفخري**، م.م.س، ص٢٦). لكن هذا التثبيت لدور الملوك بوصفهم مرشدين للشعوب يواجه مشكلةً متأصِّلة في النموذج نفسه، هي ما يسبِّب التوتر التي ناقشناه أعلاه: فعلى الرعية أن تُحاكي ملوكها، والحال أن الملوك يُحاكون نماذجَ ملوكٍ عظام يُفترض أنهم منفصلون عن الناس ومتسامون فوق العامَّة. ومن هنا، فقد كان على النموذج الذي يكرِّس المحاكاة أن يُنتج في الوقت نفسه أيضًا التمييز: وهذه هي التجاذبات التي يمكننا ملاحظتها بين قطبَي السيرة، والتي تؤدي بنا إلى مشكلة العلاقة بين الدائرتين الخاصَّة والعامَّة، وهي مسألة أساسية في تصوُّر ممارسات الحكم في عصر الإسلام الكلاسيكي.

من خَصْخَصة السياسة إلى ترعيتها (pastoralisation):

نقصد بـ«الخصخصة» حَصْرَ ممارسات السلطة في دائرة الخاصَّة؛ أي: بشكل أساسيٍّ في شخص الحاكم و/أو معاونيه وأقربائه. وفي هذه الحالة، من الضروري أن نرى كيف تأخذ كتب الآداب السلطانية بعينِ الاعتبار جانبًا أساسيًّا من السلطة، وهو إنتاج تميُّز الملك ورفعة مكانته وعاداته وطباعه قياسًا ببقية الناس. فنجد فئةً أولى تصف الدائرة الخاصَّة للسلطة، لكنها توظَّف كأداةٍ للحكم، وهي تتمثَّل بشكلٍ خاصٍّ في رموز السلطة وشاراتها التي تُستخدم في إخضاع الحاشية وخلق انطباعٍ لديها يُوحي بعلوِّ شخص الملك وعالمه وتبجيله، وخاصةً فرض ذلك على الخصوم والأجانب ممَّن يحضر إلى بلاطه. ويقول الثعالبي عن هذا النوع من السلوك: «**من عادات**

الملوك الذين يُعطون السيادة حقوقها، ويُوفون السياسة شروطها، الاستكثار من كل ما يزيد في أبَّهة سلطانهم، وروعة مُلْكهم، ويعود بكمال عَدَدِهم، وجمال عُدَدِهم، ويؤدي إلى انتظام هيبتهم وانتشار رهبتهم، ويملأ عيون أوليائهم وأعدائهم، ويحشوا صدور العامَّة والخاصَّة فرط إجلالهم وبلوغ كل مبلغ من التفخيم وتجريد العناية بالتزيين والتهويل» (آداب الملوك، م.م.س، ص١٢٢).

ويُوجد نوعٌ ثانٍ مختلف كل الاختلاف عن جميع هذه السيميائية التي تحكم كينونة الملك ومظهره، يكتسي أهميةً خاصةً في كتابات مؤلفي الآداب السلطانية، وهو المتعلّق بالملذّات الخاصَّة حصرًا بالملوك. إنها الملذّات التي يُثبت بها الملوك تفوُّقهم من خلال القيام بأنشطةٍ متميِّزة عمَّا يمارسه الآخرون، مثل الجنسانية والصيد والآداب الملكية ومراسم البلاط، والتأكيد على كيفية مخاطبة الملك أو التصرُّف في حضرته (على المائدة، وعند العطس، وحين يكون أحدهم خصمه في لعبة الشطرنج، وما إلى ذلك)، وملذات المناقشة ومجالسة الأصدقاء الحميمين والندماء، وكيفية ارتداء الملابس، وصفة المراكيب، والاستمتاع بسماع الموسيقى وتذوُّق الغناء. وهذه النقاط موجودةٌ بقوة في كتب الآداب السلطانية. فالعباسي يدمج في الجزء الثالث من مصنَّفه جميعَ العناصر التي تتعلَّق بالآداب الملكية والملذات الخاصَّة بالملوك، بينما نجد **كتاب التاج** المنسوب إلى الجاحظ وكتاب **آداب الملوك** لابن رزين الكاتب مُكرسَيْن تقريبًا لتقنين هذا الجانب من التقاليد الإمبراطورية الفارسية. فهذا ابن رزين يؤكِّد أن «**من أخلاق الملك أن لا يُشاركه نُدماؤه وبطانته في لباسٍ ولا مس طِيبٍ ولا في بَخُورٍ، فإن هذا وما أشبهه يرتفع فيه الملكُ عن المساواة ويجب أن ينفرد به دونهم. وليس الطعام والشراب من اللباس والطيبِ في شيء؛ لأن هذين لا بدَّ منهما. والملوك السالفة لم يكن شيءٌ أحبَّ إليهم ولا آثَرَ عندهم من فعل شيءٍ تعجز عنه الرعية، وإن تزيوا بزيٍّ ينهون الرعية عن مثله**» (آداب الملوك، م.م.س، ص٤٢). بل إن الثعالبي يفصِّل بصورةٍ أوسع هذه الفكرة مضيفًا أن: «**أَوْلَى الأمور بأخلاق الملك، إن أمكنه التفرُّد بالماء والهواء، أن لا يُشْرِك فيهما أحدًا؛ فإن البهاء والعِزَّ والأبَّهة في التفرُّد**» (آداب الملوك، م.م.س، ص٢٠٦).

على أن هذه الجوانب، التي تنظمها من جهة أخرى ممارسات سياسة النفس التي تناولناها أعلاه (خاصةً فيما يتعلَّق بمجموع «تقنيات الجسد»)،

هي أبعدُ ما تكون عن الغاية المرتجاة من ممارسة السلطة؛ إذ كثيرًا ما يذكِّر المؤلفون بضرورة ممارسة هذه الملذات باعتدال. ومع ذلك، فإن الأهمية الممنوحة لها في هذه النصوص تشهد على العقبات التي تواجهها مشكلة إشراك العامَّة في الرابطة السياسية، وتُشير إلى خطورة إمكانية أن تنحصر السياسة في الدائرة الخاصَّة بالأمير. وهكذا، تغدو السلطة وسيلةَ تميُّز عن الآخرين من خلال تبنِّي نمطِ عيشٍ فريدٍ واستثنائيٍّ، وفقًا لروح النموذج الذي تقدِّمه سِيَرُ الملوك العظام. فإيمانًا منه بأن الوَرْد كان زهرةً ملكيةً وأنه لا يصلح إلا للملوك، أَمَر الخليفة المتوكل (٨٤٧ ـ ٨٦١م) ـ وقد روت أعمال الأدب العربي قصصًا عن ذوقه الفاخر في مسائل الأكل واللباس والمعمار وشبقه المفرَط وتأنُّقه الجدير بمتأنِّقي أوروبا القرن التاسع عشر ـ بمنع رعاياه من شراء الوُرُود أو اقتنائها في بيوتهم، وكان يقول: «**أنا مَلِكُ السلاطين، والوَرْدُ مَلِكُ الرياحين، وكلٌّ منَّا أَوْلَى بصاحبه. وكان قد حرم الوَرْدَ على جميع الناس وقَصَرَهُ على نفسه وقال إنه لا يصلُح للعامَّة**»[5]. لقد كانت القدرة على احتكار علامة الجمال والروعة هذه فرصةً للملك لأن يكون فوق الآخرين؛ لأنه اقتدر في آنٍ واحدٍ على امتلاك هذه العلامة وحده دون غيره، وعلى تمييز نفسه شخصًا لا يقف أيُّ حائلٍ دون تحقيق رغباته، ومن ثَمَّ فهو صاحب إرادة لا تُقهر. ولم ينتقد هذه الخصخصة للممارسات السياسية سوى عددٍ قليلٍ من المؤلفين، ومنهم الماوردي مثلًا حين كتب: «**وربما اختصَّ بعض الملوك في اللذات بما يحظره على من سواه لينفرد باللذة كما تفرَّد بالقدرة، ويأسى أن يُشاركه فيها من لا يُساويه في الرتبة، فيُخالف عدل السياسة وصواب التدبير [. . .] فليكن ما استباحه من اللذات مباحًا للعموم**» (**تسهيل النظر**، م.م.س، ص١٤٠).

ويؤيد عامل تاريخيٌّ ثانٍ هذا التحليل، وهو يتعلَّق بانقسام المجتمعات العربية الإسلامية في العصر الوسيط إلى دائرتَيْن، هما: دائرة العامَّة ودائرة الخاصَّة. ورغم أن الروابط العديدة التي كانت قائمةً بين هاتين الدائرتَيْن تجعلها بعيدةً عن أن تَغْدُوَا طائفتين منغلقتين، فإن العلاقات السياسية لم تكن تميل نحو العامَّة؛ بل نحو الخاصَّة، وهذا ما يسمح بملاحظة نوعٍ من

---

(٥) النواجي (شمس الدين، محمد بن الحسن)، **حلبة الكُمَيْت (في الأدب والنوادر والفكاهات المتعلقة بالخمريات)**، المكتبة العالمية، القاهرة، ١٩٣٨م، ص٢٣٥.

التخارج (extériorité) بين الدائرتين. وهكذا، فبقدر ما يكون النشاط السياسي امتدادًا للدائرة الفردية والمنزلية (كما رأينا في وصف مختلف دوائر السياسة)، وبما أن دائرة الحكم لا تهمُّ إلا الخاصَّة؛ فإنه يمكن أن يحدث بناءً عليه انزياحٌ من الفضاء المدني والعام نحو الفضاء المنزلي والخاص. وفي هذه الحالة، فإن السياسة لا تغدو فنَّ رعاية جميع الناس؛ بل فنَّ رعاية دائرة مختزلة في عددٍ قليلٍ من العائلات وبعض العشائر أو الأفراد. وهذا يعني أن الكمال الذي يُسعى إليه في مجال السياسة المدنية يكون دومًا عُرضةً للاختزال في كمالٍ منزليّ، وأن اختزال المجال السياسي المدني وتجزئته هو سببُ تخلِّي أصحاب السلطة عن الاشتغال بالشؤون المدنية حين يعتقدون أن الكمال المنزلي وحُسن تدبير هذا المجال، هي علامات نجاحٍ في تدبير السياسة. ومن هنا، فإنه لا يكون لدائرة الرعية أيُّ معنى سوى تأكيد هيمنة قائمة.

وإذا افترضنا أن هذه الخصائص منغرسةٌ في طبيعة السلطة ذاتها، وأنه يستحيل حينئذ أن تبرز وتتجسَّد دون هذه السيميائية - حتى في الديمقراطيات الحديثة؛ فإنه ينبغي مع ذلك التأكيد على أن هذا التصوُّر بالنسبة إلى فترة الإسلام الكلاسيكي، كان وليد التنظيمات السياسية التي كانت تتميَّز حينها - على غرار التشكيلات السياسية للعصور العتيقة والعصور الوسطى - بانخفاض الدولنة. وهذا هو السبب في أن انتقاد السلطة الذي لا يطال سوى شخص الأمير دون اهتمام بالمصلحة العامَّة ومصالح الرعيَّة، كان يسعى - ردًّا على اختزال الرابطة السياسيَّة العامَّة في رابطة خاصَّة - إلى طرح مفهوم رعويٍّ للسلطة.

لقد كانت «الترعية» تبدو في صورة ترياقٍ للخَصْخَصة. فقد كانت تُتصوَّر بوصفها نشاطًا سياسيًّا وديعًا ورحيمًا، وإذا لم يقع إلزام الملك بالقيام بواجباته بحكم الوظيفة السياسية المنوطة به، يُعهد إليه القيام بالوظيفة العتيقة للراعي. لكن صورة الراعي هذه، وإن كانت تتقاسم بعض السمات المشتركة مع تقاليد الرعوية العتيقة أو المسيحية، فإن صورة الرعوية التي نرغب في تفصيلها هنا تختلف اختلافًا كبيرًا عن صورتها المتولِّدة عن الثقافة التوراتية الحاضرة في الثقافة السياسية للغرب القروسطي[٦]. ففي الإسلام، نجد أن

---

(٦) انظر بخصوص هذه النقطة:

= Michel Sénellart, **Les arts de gouverner**, op. cit., p. 172.

هذه الوظيفة القيادية قد تعلمنت منذ وقتٍ مبكّر جدًّا، وذلك على نحوٍ متناقضٍ من خلال ما بدر عن النبيِّ محمَّد الذي يُروى عنه قوله: «**كلكم راعٍ وكلكم مسؤولٌ عن رعيته**». وهذا يعني أن الوظيفة الرعوية أضحت خاضعةً لإرادة كل فردٍ يُدعى إلى ممارسة مسؤولياته تجاه الأشخاص الخاضعين لسلطته. ولذلك، فهي ليست حكرًا على أي مؤسسة، على الرغم من أنها تشترك مع الصورة الكونية للرعوية في فكرة رعاية سلطة وديعة بلا عنفٍ وقيادتها وممارستها. فقد كانت السلطة الرعوية المنغرسة بعمقٍ في مجتمعات الشرق الأدنى العتيق، تجعل من الملك راعيًا تتمثَّل وظيفته الرئيسة في الحفاظ على الرعية. وقد عبَّر الخليفة الرشيد عن هذه الفكرة حين قال لأحد معاونيه الذي أحزنه ما أصابه من جهدٍ ونَصَبٍ خلال رحلة سياسية، بينما كانت الرعية تنعم بالراحة: «**للرعية المنام، وعلينا القيام، ولا بدَّ للراعي من حراسة الرعية وتحمُّل الأذية**» (الثعالبي، **آداب الملوك**، م.م.س، ص٣٤). وهكذا، فإن السلطة الرعوية تنسب إلى الملك في المقام الأول وظيفة حفظ الرعية وصونها؛ لأنه «**لولا الراعي، لأتت السباع على الماشية**» (المرجع نفسه، ص٣٤). فالعلاقة بين هذا المفهوم الرعوي والنشاط السياسي للحكم واضحة للغاية: فالسلطة الرعوية يُفترض أن تستخدم الأساليب نفسها التي كان يستخدمها الملك أو السلطان أو ربُّ العائلة؛ أي: المزج بين الوداعة والتخويف والجزاء والمثوبة، كما يفعل الراعي مع ماشيته. وقد أعاد أحد التعريفات المتواترة للسياسة صياغةَ هذا المبدأ في هذه العبارات: «**السياسة شِدَّةٌ في غير عُنْفٍ، ولِينٌ من غير ضعفٍ**» (المرجع نفسه، ص٨١، والماوردي، **تسهيل النظر**، م.م.س، ص٢٣٩). وكما يؤكِّد **كتاب السياسة** المنسوب إلى ابن سينا، فإن على الحاكم المسؤول عن تدبير من تحته التصرُّف بما يخدم مصالحهم؛ إذ هو راعيهم ومُسيمُهم، «**وكما المُسيمُ يلزمه ارتياد مصالح سائمته من الكلأ والماء نهارًا ومن الحظائر والزرائب ليلًا، وأن يُذكي عيونه في كَلَئِها، ويُثبت كلابه في أقطارها ليحرسها من السباع العادية ومن الآفات**

= والمفهوم الذي نقوم بتحليله من خلال نصوصنا لا يروق لأطروحة ميشال فوكو التي تتصور ولادة الدولة الحديثة انطلاقًا من خطاطاتٍ ونماذج نابعة من الرعوية. انظر:

Michel Foucault, «Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique», dans **Dits et écrits**, II, 1976-1988, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», 2001, p. 953-980.

الطارئة من السَّرَق والغارة والنَّهْب، وأن يختار لها المشتى الدَّفيء والمصيف الرَّيِّح، ويَرُودُ لها في طلب الكلأ والنُّطَفِ العِذاب، وأن يتحيَّن وقت عملها، وأن يترقَّب حينَ نَتَاجِها، ويلزمه بعد ذلك أن يسوقها إلى مصالحها، ويصرفها عن متالِفِها بنعيقِهِ وصَفيرِهِ وبِزَجْرِهِ ووعيده. فإن كفاهُ ذلك في حُسْن انقيادها واستقامة ضِلْعها، وإلَّا أقدم عليها بعصاه» (المرجع السابق، ص٤١).

فالسلطة الرعوية من شأنها إعادة إدماج الرعايا المستبعدين من المجال السياسي ضمن فضاء العناية والحماية، واللطف والإحسان. ووحده اختزال وظيفة تدبير الحكم في وظيفة الراعي واختزال الرعايا إلى قطيع، يؤدي إلى تبرير علاقة الإمرة والطاعة. ومع ذلك، ولئن كانت صورة الرعوية حاضرةً، فإن ذلك يتمُّ مع التأكيد على اللين أكثر من التخويف، وهذا ما يسمح لها بأن تتماهى مع السلطة الأبوية التي تُلزم الملك بأن يكون صالحًا، حليمًا وعطوفًا على رعاياه، تمامًا مثل الأب الذي ينظر دومًا إلى أولاده بمودَّة ولا يعاقبهم إلا لمصلحتهم. لكن هذا التصوُّر هو أيضًا رديف اعتبار المحكومين أطفالًا؛ لأنه يقترح استبدال الرابطة السياسية التي تحدِّدها حقوقٌ وواجباتٌ، برابطة بُنُوَّةٍ يتمُّ تصويرها بعباراتٍ عاطفية. ويمكننا العثور على أوجز عرضٍ توليفيٍّ لهذه العلاقة عند أبي حيان التوحيدي، وهو من كتَّاب القرن العاشر الميلادي. ورغم أنه لم يترك لنا أيَّ مصنَّفٍ سياسيٍّ، فإنه كان ـ من جهة أولى ـ عارفًا بهذا التقليد، ومهتمًّا ـ من جهة ثانية ـ أشدَّ الاهتمام بالمشاكل السياسية لعصره. يقول التوحيدي: «**العلاقة التي بين السلطان وبين الرعية قوية؛ لأنها إلهيَّة، وهي أوشج من الرحِم التي تكون بين الوالد والولد، والمَلِكُ والدٌ كبيرٌ، كما أن الولد مَلِكٌ صغيرٌ، وما يجب على الوالد في سياسة ولده من الرفق به، والحنو عليه، والرقَّة له، واجتلاب المنفعة إليه، أكثر مما يجب على الولد في طاعة والده. وذلك أن الولد غِرٌّ، وقريبُ العهد بالكون، وجاهلٌ بالحال، وعارٍ من التجربة، كذلك الرعية الشبيهة بالولد، وكذلك المَلِك الشبيه بالوالد، وممَّا يزيد هذا المعنى كشفًا، ويُكسبه لُطفًا، أن المَلِكَ لا يكون مَلِكًا إلا بالرعيَّة، كما أن الرعيَّة لا تكون رعيةً إلا بالمَلِك**»(٧).

(٧) التوحيدي (أبو حيان)، **الإمتاع والمؤانسة**، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٥٣م، ج٣، ص٨٧.

ومن عجيب المفارقات هنا أن تحديد الرابطة بين الحاكم والمحكومين انطلاقًا من صورة الرعوية، يزيد في الطابع الخصوصيِّ للرابطة السياسية ويمنع إشراك العامَّة في تلك العلاقة. ذلك أن تشبيه الرابطة السياسية والمدنية بالرابطة الأبوية إنما يتمُّ من خلال اختزال الفضاء المدني إلى الفضاء المنزلي. وبعبارة أخرى، فإن إحدى المشاكل الرئيسة الناشئة عن الترابط بين السلطان والتدبير هي - بلا شكٍّ - مشكلة العلاقة بين العامِّ والخاصِّ. ذلك أن إشراك العامَّة في الرابطة السياسية لا يمكن الحصول عليه إلا عرضًا ومن خلال حركةٍ طوعيَّة من الملك الذي يعتقد أنه الأبُ الرقيق والرحيم للرعية. ومن هنا، فهي علاقة تقع خارج مفهوم العلاقة بين حاكم ومحكوم. وقد قام مسكويه (توفي عام ١٠٣٠م)، وهو أحد أصدقاء التوحيديِّ وشخصية فكرية متميزة في العصر العباسي الذهبي للقرن العاشر الميلادي ومؤلِّف كتاب بعنوان **تهذيب الأخلاق**، بالتنظير لاختزال تدبير الدولة في تدبير المنزل في هذه العبارات: «**الملك الفاضل إذا أمن السِّرْب**(*)**، وبسط العدل، وأوسع العمارة، وحمى الحريم، وذبَّ عن الحوزة، ومنع من التظالم، ووفَّر الناس على ما يختارونه من مصالحهم ومعايشهم، فقد أحسن إلى كل واحدٍ من رعيته إحسانًا يخصُّه في نفسه، وإن كان قد عمَّهم بالخير، واستحقَّ من كل واحدٍ منهم أن يقابله ضربًا من المقابلة متى قعد عنه، كان جائرًا إذا كان يأخذ نعمته ولا يعطيه شيئًا، لكن مقابلة الملك الفاضل من رعيته إنما تكون بإخلاص الدعاء ونشر المحاسن وجميل الشكر، وبذل الطاعة وترك المخالفة في السر والعلانية والمحبَّة الصادقة، والإتمام بسيرته نحو استطاعته والاقتداء به في تدبير منزله وأهله وولده وعشيرته**»(٨).

وانطلاقًا من تحليلاتنا، يبدو أن الترابط بين الدائرتين الخاصَّة والعامَّة هو المكان الحقيقيُّ لتبلور مساوئ مفهوم صناعة السياسة وعيوبه كما يتجلَّى في نصوص الآداب السلطانية. ويمكننا تفسير ذلك بغياب نظرية فقهية للسلطة

(*) السرب: النفس؛ أي: أَمِنَ هوى النفس [المترجم].

(٨) Miskawayh, **Tahìb al-ahlâq**, traduit par M. Arkoun, **La réforme de l'éthique**, Damas, Institut fran5ais de Damas, 1988, p. 188.

إضافة من المترجم:

انظر الأصل في: مسكويه (أبو علي، أحمد بن محمد)، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق: عماد الهلالي، منشورات الجمل، بغداد - بيروت، ٢٠١١م، ص٣٤٥.

في هذه النصوص تجعل منه عقدًا بين الحكَّام والمحكومين. ومن خلال عدم اعتمادهم الفقه، فإن مؤلفي الآداب السلطانية إنما فكَّروا في صناعة السياسة بشكلٍ مستقلٍّ عن الأُطر الفقهية للشرعية. ولمساءلة هذه المواضيع انطلاقًا من الإطار الذي تحدِّده الشريعة، ينبغي لنا إذن أن ننظر إلى المسألة من وجهة نظر التقليد الفقهي في الإسلام.

الشريعة والسياسة

تناول فقهاء الإسلام الكثير من المواضيع السياسية الخاصَّة بمؤلفي كتب الآداب السلطانية. ومن ضمن أولئك الفقهاء قام البعض - على غرار الماوردي - بوضع تصانيف في الآداب السلطانية (كتاب **أخلاق الملوك وكتاب تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المُلْك**)، إضافة إلى أعمال في التخصُّصات الكلاسيكية للعلوم الدينية (أصول الفقه، التفسير). ويتعلَّق هذا الفصل بمصنَّفه الشهير في فقه السياسة الشرعية المعروف باسم **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. وإذا كان الماوردي قد التزم في هذين الكتابين روحَ الآداب السلطانية ومقتضياتها الداخلية، فإن شخصًا مثل الغزالي الذي وضع كتاب **نصيحة الملوك**، كان ميَّالًا إلى ربط هذا النوع من الأدب بالفقه واستثماره لغرضٍ دينيٍّ، إن لم نقل لغرضٍ صوفيٍّ، وهو ما كان في الغالب غائبًا في الآدابِ السلطانية التي ناقشناها أعلاه. ويعبِّر كتاب آخر يحمل العنوان نفسه ومنسوب خطًا إلى الماوردي عن هذه الرغبة في ربط الموضوعات التي تتناولها الآداب السلطانية بالتعاليم الدينية والفقهية. ويدَّعي المؤلف أنه يريد جعل كتابه «**كتاب دين**»، وهذا ما يتناقض أشدَّ التناقض مع مقاربة مؤلفي الآداب السلطانية كما تمَّ تعريفها أعلاه من قبل ابن الطقطقي والتي اتبعتها بشكلٍ عامٍّ مصنفات الآداب السلطانية[1]. وهذه الرغبة في إعادة كتابة الآداب السلطانية من خلال تعديل روحها، هي ما قاد المؤلف

---

(١) الماوردي، **نصيحة الملوك**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٨م، ص١٤٣.
ونحن نرى أن هذا التغيير في روح هذا الأدب قد تمَّ حوالي منتصف القرن الحادي عشر للميلاد. وبالإضافة إلى المؤلفين الذين أشرنا إليهم للتوِّ، فإن كتاب الطرطوشي **سراج الملوك** الذي نوقش أعلاه، يترجم بعمقٍ هذه الانعطافة؛ لأنه يُستَهلُّ بفصلٍ مخصَّصٍ لمواعظ الملوك، وفي الوقت نفسه بحشد الموضوعات والأفكار السياسية للآداب السلطانية.

في جميع الفصول ـ التي يتوافق تقسيمها وتنظيمها مع ما نجده في كتب الآداب السلطانية ـ إلى أنْ يُبرز المراجع الدينية الشرعية بغية ضمان إعادة إدراج الآداب السلطانية في حقل الشريعة والعقيدة. لذا، سيكون من الضروري الانتباه إلى بعض ظواهر إعادة كتابة المواضيع الأساسية المشتركة بين هذه التخصُّصات، ولعل موضوع المشورة هو أفضلُ مثالٍ لتوضيح هذا الأمر.

فالمشورة عند ابن المقفع، على سبيل المثال، وخاصةً في كتابه **كليلة ودمنة**، هي ممارسة لا غنى عنها لصناعة السياسة تهدف إلى مساعدة الأمير على اتخاذ قراراتٍ حكيمة ومدروسة، لكنها تكتسي عند الفقهاء بُعدًا دينيًّا يختزلها إلى مجرَّد وعظٍ للسلاطين. فإذا كان موضوع المشورة منفتحًا في الحالة الأولى على مسألة صُنع القرار في السياسة والعلاقة بين الحكيم والملك، فإنه يؤدي في الحالة الثانية إلى تعزيز الدور الأخلاقي لحارس الشريعة، وإلى ضرورة تحذير الأمراء الذين لا يهتمون كفايةً بمراعاة الأخلاق الدينية. ولذلك، سنحرص هنا على تسليط الضوء على هذه الانزياحات والتشوهات من خلال وضعها في سياقها وشرح رهاناتها السياسية والتاريخية.

وقد يكون من المهم ـ في المقام الأول ـ الإشارة إلى العلامات المميزة لهذا التقليد الفقهي الذي يُعتبر الأكثر تمثيلًا للهوية السياسية للإسلام، ودراسة السياق الذي سمح بظهوره. وحين نتحدَّث عن التقليد الفقهي للإسلام، فنحن نشير بالخصوص إلى تلك الكتابات التي حاولت تقنين السياسة من خلال ربطها بالشريعة. ولذلك، فإن تقليد «السياسة الشرعية»، حتى وإن كان يجب على مستخدم هذا المصطلح أن يأخذ بعينِ الاعتبار أولًا الخصائص العامة للشريعة الإسلامية التي ظلَّت في مجملها قانونًا دينيًّا، ومن ثمَّ متأثرة تأثرًا شديدًا بقراءة مصادر الشريعة وتأويلها؛ وينبغي من ناحية أخرى الأخذ في الحسبان أن مصطلح «السياسة الشرعية» لا يعني القانون الدستوري؛ بل هو يعني ببساطة مجموعة القواعد العامَّة والمجرَّدة التي سعى الفقهاء من خلالها إلى تقنين الاشتغال السياسيِّ للمجتمع. فقد كانت أنماط الصعود إلى السلطة، وصفات السلطان وكفايته، وحقوق الحكَّام والمحكومين وواجباتهم، والغاية المرتجاة من صاحب المنصب الأعلى في

قيادة الأمَّة، هي المسائل التي تناولها المؤلفون الذين تقف أعمالهم في جانب الشرع، وتعريف الحلال والحرام، والعادل والظالم، والجائز والمحظور.

وتُوجد ميزة خاصَّة بتاريخ الشريعة في الإسلام، غالبًا ما يتمُّ تجاهلها في الأعمال التي تناولت فقه السياسة الشرعية رغم أنها تستحقُّ التنويه: ففي حين نجد أن معظم الممارسات الاقتصادية والمالية (التجارة والميراث والملكية، إلخ)، والطقوسية (الصلاة، والصوم، والحج، إلخ) والاجتماعية (الزواج والطلاق والأسرة، إلخ)، قد تمَّ تقنينها غاية التقنين في غضون القرن الثامن للميلاد من خلال جهود كبار مؤسسي المدارس الفقهية ـ مالك (٧١٥ ـ ٧٩٥م)، والشافعي (٧٦٧ ـ ٨٢٠م)، وأبو حنيفة (٦٩٩ ـ ٧٦٠م)، وابن حنبل (٧٨٠ ـ ٨٥٥م) ـ نجد أن وجهة نظر الشريعة المتعلِّقة بتنظيم الدولة وإدارة الشؤون العامَّة قد ظلَّت غائبةً عن هذا الفقه وبعيدةً عن النشاط القضائي المكثَّف الذي كان يسيطر على المجتمع في ذلك العصر. ووحدها بعض القضايا الدينية هي ما تتسبَّب في معارضة بعض الخلفاء لكبار الفقهاء (مالك في القرن الثامن، وابن حنبل أوائل القرن التاسع)، لكن دون أن يؤدي ذلك إلى ولادة فقه سياسيٍّ بوصفه علمًا منفصلًا متكفلًا بتنظيم عمل المؤسسات وتقنين ممارسات السلطة.

ومع ذلك، ففي أعقاب الفتنة الكبرى (منتصف القرن السابع للميلاد)، كانت المسائل السياسية حول شرعية الخلافة وصفات الإمام وشروط الحصول على الحكم، يُهيمن عليها أهل الفقه، وأساسًا الشيعة والمعتزلة الذين كانوا في الغالب معارضين للسلطة القائمة، ومتأثرين بتراث الفتنة الكبرى العنيف. ومنذ وقت مبكِّر من القرن الثامن، وُضعت العديد من المصنفات التي تتناول مسألة الإمامة الكبرى للأمَّة، والتي يشار إليها في الغالب باسم الإمامة[2]، بهدف الدفاع عن العقائد المتعلِّقة بالقيادة السياسية أو دحضها. وقطعًا، فإن الأمر لم يكن يتعلَّق بمصنفاتٍ فقهية؛ بل بمجموعاتٍ من الأحاديث النبوية والروايات المتعلِّقة بالفتنة الكبرى. فمن

(٢) انظر مثلًا كتاب المحدث من القرن الحادي عشر:
الأصفهاني، **تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة**، دار الإمام مسلم، بيروت، ١٩٨٦م.

خلال تعلُّقها بقراءة تاريخ الصدر الأول للإسلام، كانت هذه الأعمال تهدف ـ كما يتضح من كتاب **العثمانية** للجاحظ ـ إلى تبرير حكم الخليفة الثالث عثمان من الناحية الدينية، وهو الحكم الذي اندلعت في أعقابه الحرب الأهلية بين عليٍّ ومعاوية(٣). يعدِّد المؤلف صفات عثمان وفضائله ردًّا على منتقديه الشيعة، ويحاول إظهار أن عقيدة السُّنَّة في الإمامة واختيار الإمام مبرَّرةٌ بحججٍ فقهية متينة، وأن حُكْمَ الخلفاء الثلاثة الأوائل في الإسلام، المتنازع عليهمْ بشدَّة من قِبل الشيعة، والمتهمين بغصبِ الإمامة، هو شرعيٌّ في نهاية المطاف. ولإيجاز محتويات هذه المناقشات الفقهية التي تعبِّر عنها هذه الكتب، يمكننا القول بشكل مبسط، إننا نشهد ـ من الناحية السُّنية ـ تشكُّل تاريخ مثاليٍّ سَلِسٍ وخالٍ من الصدامات والنزاعات. ووفقًا لهذه العقيدة، فإن خلفاء النبيِّ ـ بمن فيهم معاوية الذي كان مدار العديد من المناظرات ـ محترمون ومبجَّلون، ولا يحقُّ لأحدٍ انتقادهم أو لعنهم أو الحكم عليهم؛ لأنهم كانوا جميعًا على حقٍّ. ومن الواضح هنا أن المسألة تتعلَّق بإضفاء شرعية فقهية على التاريخ، وذلك من خلال إظهار أن مساره كان منسجمًا مع المبادئ الأساسية للإسلام. لكن هذا التاريخ السياسي للخلافة كان على الجانب الشيعي محلَّ نزاع؛ لأن عليًّا ـ الشخصية التي لا تشوبها شائبة والرجل الوحيد الذي يحقُّ لَه ادعاء الميراث النبوي ـ كان هو الأجدر بخلافة النبيِّ وتولِّي قيادة الأمَّة بعده. وبهذا، فإن التاريخ السياسي للإسلام ـ في نظر الشيعة ـ لم يكن سوى وجه من وجوه الظلم السياسي والديني. ونحن نجد في هذه المناظراتِ صدامًا بين نوعَيْن من الشرعية: تلك التي تستند إلى المشاركة في تأسيس الإسلام، والأخرى التي تعتمد على مدى القُرب من أسرة النبيِّ. لكنَّ كلتيهما تسعى إلى التأكيد على الجدارة الشخصية والصفات الأخلاقية والفضائل السياسية لكل زعيم. وقد كانت أقوال النبيِّ لصالح هذا الصحابي أو ذاك، وإنجازات كل خليفة أو ما ارتكبه من أخطاء، هي الموضوعات الأساسية لهذه المناقشات التي كانت تهدف ـ في الجانب السُّني ـ إلى إظهار أن الحكومات المتعاقبة كانت شرعيةً؛ وعلى الجانب الشيعي، وجود اغتصابٍ للسلطة، وأن التاريخ كان يجب أن يجري بطريقة أخرى.

---

(٣) الجاحظ، **العثمانية**، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١م.

وفيما أدى الاضطهاد الذي تعرَّضت له هذه الحركة في الجانب الشيعي، وحرمانها من المشاركة السياسية حتى القرن العاشر، وبصفةٍ خاصَّة إلى ولادة فقه سياسيٍّ أدى تطوُّر المهدوية ضمن عقائده إلى تأجيل إعلان الخلافة حتى مجيء الإمام الذي «**سيملأ الدنيا عدلًا بعد أن مُلئت جورًا**»؛ بينما شهدنا على الجانب السُّني، حوالي القرن الحادي عشر، صياغة فقهية لهذه المناظرات حول مسألة الإمامة. ولذلك، نرى من الضروري تحديد الأسباب التي أدت إلى ولادة هذا الفقه السياسي في هذه الحقبة من تاريخ الإسلام.

ويُوجد سببان رئيسان يشرحان سبب الظهور المتأخر لهذا الفقه: **الأول**: يرتبط بسياق الضعف التدريجي لسلطة الخلفاء، وخاصةً مع وصول البويهيين إلى السلطة في بغداد في عام ٩٤٥م. فمع هذا المنعطف التاريخي الكبير، أضحى الخليفة لا يملك صفات الملك السيد (الكفاءة العسكرية، والأبَّهة والتشريفات المرتبطة بالمُلْك)، ولا صلاحيات الحكم (الإشراف على تنظيم مختلف دواوين الخلافة وتدبيرها). فقد أضحت هاتان الوظيفتان في أيدي الوزراء البويهيين، وهم شيعة بالمناسبة، وهو ما مثَّل تراجعًا كبيرًا في دور الخليفة العباسي في مواجهة هذه السلالة التي فرضت نفسها بالقوة العسكرية. أما **السبب الثاني**، فيكْمُن في نضجِ علم الكلام، خلال القرن العاشر، مع ولادة المذهب الأشعري، وخاصةً مع اندماج هذا العلم ضمن الأنظمة الفقهية القديمة. وهكذا، وحين ظهر فقه السياسة الشرعية مع الماوردي، وهو من فقهاء المذهب الشافعي وأشعري العقيدة، فإنه كان يحمل في طيَّاته بصماتِ الخلافات الكلامية التي انبعثت مجددًا مع وصول سلالةٍ شيعيةٍ إلى سدَّة الحكم. ومن هنا ظهور النقاشات حول طبيعة الإمامة: هل هي منصب سياسيٌّ تُحدَّد قواعدها التاريخية والطارئة من قِبل الأمَّة - وهذه هي وجهة النظر السُّنية - أم عقيدة دينية شبيهة بالشهادتين - وجوب الإيمان بالإمام المعصوم - كما ينصُّ عليه المذهب الشيعي؟ فكيف تمَّ - في هذا السياق - التفكير في شروط ممارسة المُلْكِ وتنسيق مختلف مهام الحكم؟

يستغلُّ الماوردي بالفعل فترة الانتعاش القصيرة التي عرفتها سلطة الخلافة من أجل تصنيف **الأحكام السلطانية**، وهو أول كتاب في الفقه السياسيِّ يهدف إلى حلِّ التوترات بين الوظائف القديمة للخليفة وسلطة

الأمراء الجدد؛ أي: أمراء بني بويه. ولكن الأمر تجاوز مجرَّد تنظيم هذين النظامين، لنجد الكتاب يتناول مجمل الأسئلة السياسية التي كانت متناثرةً في مصنفات علم الكلام وتكتسب استقلالًا نظريًّا وتغدو مبحثًا مستقلًّا بذاته يُفرد بالتأليف. وقد شدَّدت مقدمة كتاب الماوردي بصفةٍ خاصَّة على استقلالية الأحكام المتعلِّقة بالمجال السياسي تجاه جميع الأحكام الشرعية المحدَّدة من قِبل مختلف مدارس الفقه: **«إن الله جَلَّتْ قدرتُهُ نَدَبَ للأمَّة زعيمًا خَلَفَ به النبوَّةَ، وَحَاطَ به المِلَّةَ، وفوَّض إليه السياسةَ، ليصدرَ التدبيرُ عن دينٍ مشروعٍ، وتجتمع الكلمةُ على رأيٍ مَتْبُوعٍ، فكانت الإمامةُ أصلًا عليه استقرت قواعِدُ المِلَّة، وانتظمت به مصالِحُ الأمَّة حتى استثبَتَتْ بها الأمورُ العامَّة، وصدرتْ عنها الولاياتُ الخاصَّة، فلزِم تقديمُ حُكمِها على كلِّ حكم سلطانيٍّ، ووجَبَ ذِكْرُ ما اختصَّ بنظرِها على كلِّ نَظَرٍ دينيٍّ، لترتيبِ أحكام الولايات على نَسَقٍ مُتناسِبِ الأقسام، مُتَشاكِلِ الأحكام»**(٤).

وإذا ما كان الفقه السياسي في هذه اللحظة الدقيقة من تاريخ الإسلام قد شعر بالحاجة إلى استقلاله الذاتي، فإن ذلك كان من أجل إضفاء الشرعية على ممارساتٍ كانت تتهدَّدها تغييرات كبيرة، أهمُّها الوصاية التي ضُربت على الخلافة السُّنية وولادة خلافة أخرى شيعية منافسة (الخلافة الفاطمية في القاهرة التي تأسَّست في عام ٩٦٦م). وقد أدى النجاح الذي حقَّقه كتاب الأحكام السلطانية إلى أن يُصنَّف ـ في تلك الفترة نفسها ـ كتابٌ يحمل العنوان نفسه من قِبل الفراء (٩٩٠ ـ ١٠٦٦م)، وهو فقيه سعى على خطى الماوردي إلى تكييف أطروحاته مع المذهب الحنبلي. وسوف يكتب الجويني (١٠٢٨ ـ ١٠٨٥م)، وهو من أئمَّة الفقه والكلام، بعد بضع سنواتٍ كتابه **غياث الأُمم في التياثِ الظُّلَم** في سياقٍ مماثلٍ هو صعود سلالة عسكرية ظافرة أخرى إلى سدَّة الحكم في بغداد، وهم البويهيون السلاجقة. ويشهد هذا الكتاب في نظرنا، ويشهد هذا الكتاب الذي لم يُدرس كفايةً من قِبل المتخصِّصين في هذا المجال، على نُضجِ علم الفقه السياسي، وهو يبرز ـ أكثر من النصوص الأخرى ـ التوترات بين ما هو شرعي وما هو مشروع،

(٤) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، صيدا ـ بيروت، ٢٠٠١م، ص١١.
وتوجد ترجمة فرنسية لهذا الكتاب، لكننا لم نعتمدها. انظر:
E. Fagnan, **Statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif**, Alger, Jourdan, 1915.

وبين القاعدة والاستثناء، وبين ما هو عدل وما هو ظلم، وهي التوترات التي شغلت الفقه السياسي منذ ولادته. ورغم انتقاده الشديد للماوردي، لا بسبب اختلافاتٍ مذهبية (فكلاهما شافعيٌّ)؛ بل لأسبابٍ منهجية، فإن الجويني يتقاسم مع مؤسس الفقه السياسي الاهتمامات نفسها: تقنين المعايير وتعريف القواعد التي تحكم الاشتغال السياسي للمجتمع من ناحية أولى، ودراسة حالاتٍ ملموسة من الممارسة الفعليّة للسلطة من ناحية أخرى.

أما الأعمال الفقهية المتأخرة التي غالبًا ما كانت تحمل عنوان «السياسة الشرعية»، وبما أنها كُتبت بعد عددٍ من الأزمات السياسية التي عاشها العالم الإسلامي من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر (الحملات الصليبية، والغزوات المغولية، وسقوط بغداد والخلافة العباسية عام ١٢٥٨م)، فقد تخلّت عن التفكير الفقهي مقابل الإصرار على بيان العقوبات الشرعية (الحدود)؛ بل واستمرت في تكرار المواضيع الكلامية نفسها التي تناولتها المصنفات السابقة حول الإمامة، وهو ما أدى للأسف إلى عدم تطوُّر التفكير في فقه السياسة الشرعية الذي انبثق في القرن الحادي عشر وبشكلٍ رئيس مع الماوردي والجويني؛ ربما لأن محاولة التقنين قد تزامنت مع انقراض الشخصيات الكبرى للفقه في الإسلام. فكيف تمَّ التفكير في علاقة الفقه بالسياسة؟ وما هي أحكام الفقه ومحظوراته في هذه المسألة؟

الشرعي والمشروع: من بناء القاعدة إلى خرقها

القواعد السياسية:

إن مطلب نَصْبِ الإمام بوصفه ممارسةً خاضعةً إلى معايير، والإصرار على ربطها بمبادئ سامية، يظهران بوضوح في الأدبيات الفقهية. فهي تبدأ في العادة بدراسة الحكم الفقهي لقاعدة الإمامة الكبرى للأمَّة. لماذا الدولة، وكيف نُبرِّر ضرورتها وسبب وجودها؟ أبالرجوع إلى حجج عقلية، أم إلى حججٍ نقلية مستقاة من الشريعة الإلهية؟ هل العقل هو ما يدفع الناس إلى الاجتماع والانتظام سياسيًّا من أجل ردع الظلم والعدوان، أم أن الامتثال إلى الشريعة الدينية وخاصةً منطوق الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النساء: ٥٩] هو ما يجعل من تأسيس الدولة ضرورةً؟ وحتى إن كانت الحجج - المنطقيَّة والنصيَّة - مُجْمعةً على الاعتراف بأهمية العلاقة بين الإمامة والطاعة في السياسة، فإن هذا التساؤل حول أصل القاعدة ليس مجرَّد مسألة شكلية أو خطابية؛ بل هو يسعى - على العكس من ذلك - إلى تحديد المجال الذي سيستقر فيه الخطاب الفقهي، ويُعلن منذ البداية أن ميدان الشريعة هو الميدان الذي ينبغي أن تُطرح فيه مسألة نصب الإمام. وبهذا، فإن هذه الإشارة إنما تهدف إلى اختيار مرجعية يمكن تقديسها من خلال ممارساتٍ ونماذجَ وتقاليدَ يمكن معرفتها وتحديدها.

وهل نصب الإمام ضروريٌّ من وجهة نظر الفقه؟ يُجيب الجويني الذي يستغلُّ فرصة مناقشة هذه المسألة لدحض العقيدة الطوباوية للكيسانية التي تزعم عدم وجوب نصب الإمام: بنعم[1]. فالكيسانية ترى أن الأفراد الذين

(١) الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلَم**، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٧٩م، ص١٥.

بلغوا الكمال الأخلاقي ومرتبة العدالة، لا حاجة لهم إلى إمام. أما الشيعة، فمع اعترافهم مثلما هو الحال عند أهل السُّنَّة بالحاجة إلى إمام، إلا أنهم يجعلون من ذلك أصلًا من أصول الدين يرتبط ارتباطًا وثيقًا بعقيدة الإمام المعصوم، ويساوون ذلك بالصلاة أو إعلان الشهادتين. وخلافًا لهم، يؤكِّد الفقهاء السُّنَّة أن هذه الوظيفة السياسية ليست من أصول الدين؛ بل هي شأن مشترك يخضع للمداولة والشورى، وأن الإيفاء بها ـ من الناحية الشرعية ـ هو فرض كفاية لا فرض عَيْن، كما هي الحرب على سبيل المثال.

أما بخصوص السؤال الحاضر في جميع الكتابات المتعلِّقة بالإسلام والسياسة، عمَّا إذا كانت وظيفة الإمامة شأنًا سياسيًّا محضًا أو دينيًّا محضًا أو دمجًا بين الاثنين، فإننا نعتقد أن المصطلحات التي تتمُّ بها صياغة المسألة لا تساعد في كثيرٍ من الأحيان على حلِّها. ولنطرح الإجابة على عدَّة مستويات، من أجل إعطاء فكرةٍ عن مدى تعقيد تمثُّل طبيعة هذه الوظيفة. فوفقًا لرؤية الجويني التي يتقاسمها معه معظم الفقهاء السُّنَّة، فإن الإمامة هي «**رياسةٌ في مهمَّات الدين والدنيا**» (المرجع نفسه، ص١٥). فهل هذا يعني أن الإمام يتولَّى وظائف القيادة الروحية لرعاياه من أجل ضمان نجاتهم في الآخرة؟ وهل يعني هذا التعريف لمهام الخليفة أنه يحتلُّ في الوقت نفسه ـ حسب المصطلح الذي أنتجه الغرب المسيحي ـ وظائف الأساقفة (السلطة على الأرواح) ومهام الملوك (السلطة على الأجساد)؟ لتوضيح هذه النقطة والوصول إلى تمثُّلٍ دقيقٍ لطبيعة هذه الوظيفة، دعونا نتفحَّص وظائف الإمام في الحالات القصوى، وهي ظاهرة يمكن أن تساعدنا على إدراك طبيعة وظيفته حين تغدو ممارستها مختزلةً في ما هو ضروري. سنرى عندئذ أنها تتمثَّل في حفظ السلامة العامة والأمن العام والحق في الحياة، والتي يُفترض أن تكفلها السلطة بشكلٍ شرعيٍّ، وهو ما يُظهر أن الأمر يتعلَّق في الواقع بوظائف سياسية.

ثانيًا، يجب أن نأخذ في الاعتبار عند النظر في تشكُّل الروابط بين السياسي والديني في الإسلام، أن الإسلام يطرح نفسه في المقام الأول بوصفه شريعةً تتضمَّن مبادئ حسن اشتغال المجتمع، وخاصةً فيما يتعلَّق بالحياة الاقتصادية والأحكام الجنائية والتشريعات المدنية (الزواج والطلاق والميراث، إلخ). فمن دون إمام يقوم بتعيين القضاة، وتنظيم النشاط القضائي، وتطبيق الشريعة؛ يفقد الدِّين إحدى أهم خصائصه.

أما المستوى الثالث للعلاقة بين السياسي والديني، فيمكن التعرُّف إليه من خلال السمة الرئيسة للإسلام بوصفه دينًا: فبحكم أنه غير ممأسسٍ ولا يخضع لهيئة كنسية أو كهنوتية مستقلة وثابتة تتولّى الإشراف عليه، فإن الأمر متروكٌ للدُّوَل في الدفاع عنه ضد الأخطار والهجمات والانقسامات. وهذا هو أحد أكثر المواضيع حضورًا في الأعمال الفقهية التي تجعل الحرب ضد الكافر إحدى أعظم مهام السلطة السياسية [الإمام]، وهو ما دفع بعض الفقهاء إلى تطوير نظرية شرعية للحرب تقوم على التمييز بين المسلم وغير المسلم.

وبناءً عليه، فإن مسألة دفاع رئيس الأمّة عن الدين لا تدخل في باب الدين؛ لأن من شأن تنفيذ ما يقتضيه الدين وحماية المبادئ التي يرتكز عليها، تعزيز حُسن اشتغال سلطته السياسية. ولعله يمكن دعم هذه القراءة بما ورد في أحد مقاطع كتاب **الأحكام السلطانية**، حيث يحدِّد الماوردي مهامَّ الإمام (الزعيم السياسي) بمصطلحاتٍ ملموسة وإيجابية. فهو يُوجب على الإمام أن يضمن حُسن القيام بعشر وظائف تمثِّل واجبه تجاه المجتمع:
«وَالَذِي يَلْزَمُهُ مِنْ الأُمُورِ العَامةِ عَشَرَةُ أَشْيَاءَ: أَحَدُهَا: حِفْظُ الدينِ عَلَى أُصُولِهِ المُسْتَقِرَّةِ وَمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ سَلَفُ الأُمَّةِ، فَإِنْ نَجَمَ مُبْتَدِعٌ أَوْ زَاغَ ذُو شُبْهَةٍ عَنْهُ أَوْضَحَ لَهُ الحُجَّةَ وَبَيَّنَ لَهُ الصوابَ وَأَخَذَهُ بِمَا يَلْزَمُهُ مِنْ الحُقُوقِ وَالحُدُودِ، لِيَكُونَ الدينُ مَحْرُوسًا مِنْ خَلَلٍ وَالأُمَّةُ مَمْنُوعَةً مِنْ زَلَلٍ. الثَّانِي: تَنْفِيذُ الأَحْكَامِ بَيْنَ المُتَشَاجِرِينَ وَقَطْعُ الخِصَامِ بَيْنَ المُتَنَازِعِينَ حَتى تَعُمَّ النَّصَفَةُ، فَلَا يَتَعَدَّى ظَالِمٌ وَلَا يَضْعُفُ مَظْلُومٌ. الثَّالِثُ: حِمَايَةُ البَيْضَةِ وَالذَّبُّ عَنِ الحَرِيمِ لِيَتَصَرَّفَ الناسُ فِي المَعَايِشِ وَيَنْتَشِرُوا فِي الأَسْفَارِ آمِنِينَ مِنْ تَغْرِيرٍ بِنَفْسٍ أَوْ مَالٍ. وَالرَّابعُ: إقَامَةُ الحُدُودِ لِتُصَانَ مَحَارِمُ اللهِ تَعَالَى عَنْ الِانْتِهَاكِ وَتُحْفَظَ حُقُوقُ عِبَادِهِ مِنْ إتْلَافٍ وَاسْتِهْلَاكٍ. وَالخَامِسُ: تَحْصِينُ الثغُورِ بِالعُدَّةِ المَانِعَةِ وَالقُوَّةِ الدَّافِعَةِ حَتى لَا تَظْفَرَ الأَعْدَاءُ بِغِرَّةٍ يَنْتَهِكُونَ فِيهَا مُحَرَّمًا أَوْ يَسْفِكُونَ فِيهَا لِمُسْلِمٍ أَوْ مُعَاهَدٍ دَمًا. وَالسَّادِسُ: جِهَادُ مَنْ عَانَدَ الإِسْلَامَ بَعْدَ الدعْوَةِ حَتى يُسْلِمَ أَوْ يَدْخُلَ فِي الذِّمَّةِ لِيُقَامَ بِحَقِّ اللهِ تَعَالَى فِي إظْهَارِهِ عَلَى الدينِ كُلِّهِ. وَالسَّابِعُ: جِبَايَةُ الفَيْءِ وَالصَّدَقَاتِ عَلَى مَا أَوْجَبَهُ الشَّرْعُ نَصًّا وَاجْتِهَادًا مِنْ غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا عَسْفٍ. وَالثَّامِنُ: تَقْدِيرُ العَطَايَا وَمَا يَسْتَحِقُّ فِي بَيْتِ الْمَالِ مِنْ غَيْرِ

سَرَفٍ وَلَا تَقْتِيرٍ وَدَفْعُهُ فِي وَقْتٍ لَا تَقْدِيمَ فِيهِ وَلَا تَأْخِيرَ. والتَّاسِعُ: اسْتِكْفَاءُ الأُمَنَاءِ وَتَقْلِيدُ النُّصَحَاءِ فِيمَا يُفَوِّضُ إِلَيْهِمْ مِنْ الأَعْمَالِ وَيَكِلُهُ إِلَيْهِمْ مِنْ الأَمْوَالِ، لِتَكُونَ الأَعْمَالُ بِالكَفَاءَةِ مَضْبُوطَةً وَالأَمْوَالُ بِالأُمَنَاءِ مَحْفُوظَةً. والعَاشِرُ: أَنْ يُبَاشِرَ بِنَفْسِهِ مُشَارَفَةَ الأُمُورِ وَتَصَفُّحَ الأَحْوَالِ؛ لِيَنْهَضَ بِسِيَاسَةِ الأُمَّةِ وَحِرَاسَةِ المِلَّةِ، وَلَا يُعَوِّلُ عَلَى التفْوِيضِ تَشَاغُلًا بِلَذَّةٍ أَوْ عِبَادَةٍ، فَقَدْ يَخُونُ الأَمِينُ وَيَغُشُّ النَّاصِحُ، وَقَدْ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ . . . **وَإِذَا قَامَ الإِمَامُ بِمَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ حُقُوقِ الأُمَّةِ، فَقَدْ أَدى حَقَّ اللهِ تَعَالَى فِيمَا لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ، وَوَجَبَ لَهُ عَلَيْهِمْ حَقَّانِ: الطاعَةُ وَالنصْرَةُ، مَا لَمْ يَتَغَيَّرْ حَالُهُ»** (المرجع السابق، ص٢٥ ـ ٢٦).

ويقتضي تعريف الحكم الفقهي للإمامة بوصفها عَقْدًا (سنعود إلى هذا لاحقًا) في المقام الثاني، وصف أساليب نصبِ الإمام التي ينبغي أن تقوم ـ حسب علماء الفقه السُّنَّة ـ على مبدأ الاختيار وما ينتج عنه من عقد بيعة. ومن المؤكّد أن الغرض المعلَن من الدفاع عن هذا المبدأ بين الفقهاء السُّنَّة هو إثبات أن الإمامة لا تقوم ـ كما هو الحال مع الشيعة ـ على نصٍّ نصب الله أو النبيُّ بموجبه إمامًا (عليًّا) ومن ورائه ذريته أئمَّة. وبعبارة أخرى، فإن الأمر يتعلَّق بالدفاع عن التاريخ السياسي للإسلام كما جرت أحداثه، وإظهار أن الأنماط التي تبنَّاها الخلفاء الراشدون هي الوحيدة المعتبرة شرعًا. وباعتماد ممارسات الصدر الأول للإسلام، تمَّ استنتاج وجود طريقتين في انعقاد الإمامة: الأولى بالاختيار والتشاور ـ انتخاب أبي بكر (٦٣٢ ـ ٦٣٤م)، ثم عثمان (٦٤٤ ـ ٦٥٦م) ـ والثانية بالتعيين كما عُيِّن عمر (٦٣٤ ـ ٦٤٤م) من قِبل أبي بكر. ومع الأمويين والعباسيين، أدت الطريقة الثانية في تعيين الإمام مباشرة من يخلفه، وباستخدام مبدأ القياس في الفقه، إلى تبرير وراثة الحكم بموجب وصيَّة من الخليفة يكتبها لمن سيرث العرش.

ويمثِّل بَسْطُ صفات الإمام وشروط الحصول على هذا المنصب الأعلى، وكذلك الحقوق والواجبات التي تحدِّد مهامَّه، أمرًا أساسيًّا في رؤى المذاهب الفقهية للإمامة. بل إن هذه النقطة من الأهمية بمكان، حتى إن مختلف المناقشات كانت تجد مستندًا لها في مسألة أضحت كلاميةً وفوق

التاريخ، هي معرفة من هو الإمام الأجدر بميراث النبيِّ وأكثرهم اتباعًا لما سنَّه بخصوص قيادة الأمَّة. ويصرُّ معظم الفقهاء على توفُّر الإمام على صفاتٍ مادية (خُلُوه من أي إعاقة مثل العمى أو فقدان بعض أعضاء الجسم) قدر إصرارهم على توفُّر صفاتٍ معنوية فيه (النزاهة، والتقوى، والقدرة على الاستدلال الفقهي، وحُسن المشاورة) يعتبرونها ضروريةً لممارسة هذه الوظيفة. وتمَّ طرح معيارٍ آخر هو معيار الانتماء القَبَلي، ونقصد به وجوب انتماء الإمام إلى قبيلة قريش، بناءً على رواية عن النبيِّ ﷺ مفادها أن «**الأئمَّة من قُريش**». ومن الناحية النظرية، يتوجَّب ألَّا يكون الإمام عبدًا أو امرأةً أو قاصرًا. وتعكس هذه الشروط التي قد تختلف نسبيًّا حسب المذاهب، الصورةَ المثالية للإمام كما تمَّ تصويرها في هذه الكتابات. وتصرُّ المدونة الفقهية في الغالب على فكرة أن الزعيم يجب أن يكون الأفضل، وأن يكون تجسيدًا للقاعدة السياسية العليا، ألَا وهي العدالة.

ومن جانبه، ودون الابتعاد عن هذه المعايير الرئيسة، يصرُّ الجويني في الفصل الذي خصَّصه لتعديد الخصال اللازمة في الإمام على مفهوم «**استقلال الإمام**». فمن خلال رفضه لفكرة عصمة الإمام التي تشكِّل عقيدة خصومه الشيعة، يؤكِّد الجويني على الفضائل العلمية التي يجب أن يتحلَّى بها الإمام. فبفضل المعرفة الجيدة بالفقه، فإن الإمام الذي هو أيضًا قاضٍ وممثِّل أعلى للشريعة وأنظمتها، يكتسب استقلالية الحكم التي تُعفيه من الاعتماد على أحكام العلماء، حتى وإن ظلَّت المشورة أمرًا محمودًا. وبوصفه فضيلةً أساسيةً في نظر الجويني، يجمع استقلال الإمام بين عدَّة صفاتٍ هي: الكفاية، والعلم، والورع، والحرية، والذكورة. وهو ما يشكِّل - إلى جانب الانتساب إلى قبيلة قريش - شرطَ التصدِّي لهذا المنصب الأعلى في تدبير شؤون الأمَّة. فإذا ما اجتمعت هاتان الصفتان، أمكن للإمام الحقِّ تحقيق وحدة الأمَّة. وذلك كما يلاحظ الجويني أن «**الغَرَضَ الأَعْظَمَ مِنَ الإِمَامَةِ جَمْعُ شَتَاتِ الرأْيِ، وَاسْتِتْبَاعُ رَجُلٍ أَصْنَافَ الخَلْقِ عَلَى تَفَاوُتِ إِرَادَتِهِمْ، وَاخْتِلَافِ أَخْلَاقِهِمْ وَمَآرِبِهِمْ وَحَالَاتِهِمْ، فَإِنَّ مُعْظَمَ الخَبَالِ وَالِاخْتِلَالِ يَتَطَرَّقُ إِلَى الأَحْوَالِ مِنِ اضْطِرَابِ الآرَاءِ، فَإِذَا لَمْ يَكُنِ النَّاسُ مَجْمُوعِينَ عَلَى رَأْيٍ وَاحِدٍ، لَمْ يَنْتَظِمْ تَدْبِيرٌ، وَلَمْ يَسْتَتِبَّ مِنْ إِيَالَةِ المُلْكِ قَلِيلٌ وَلَا كَثِيرٌ، وَلَاضْطُلِمَتِ الحَوْزَةُ، وَاسْتُؤْصِلَتِ البَيْضَةُ**» (المرجع نفسه، ص٦٨). ويُظهر هذا المقطع أن

المهمَّة الموكَلة إلى وظيفة الإمامة هي ضمان السلام والأمن، وهي قضايا أساسية في مجتمعات الإسلام الكلاسيكي المتميزة بالتعايش بين العديد من المجموعات العرقية والأديان، إضافة إلى الخلافات المذهبية داخل كل جماعة. وخلافًا للتفسيرات الحالية لهذه المهمَّة، فإن الأمر لا يتعلَّق بتحميل الدولة مهمَّة القضاء على الخلافات المذهبية والحجر على الآراء المخالفة - إذ يستحيل تصوُّر هذا في مجتمع اندمجت في داخله التعدُّدية العِرقية والدينية - بل مهمَّة ضمان أن لا تكون العقائد المختلفة عاملًا من عوامل الفتنة وتهديدًا للسكينة العامة ولأمن الدولة.

وقد تولَّد عن أولوية فكرة الوحدة أيضًا المبدأ الفقهي القائل بأنه لا يمكن أن يُوجد في الإسلام أكثر من دولة واحدة وأكثر من إمام واحد. ويشرح الجويني هذا المبدأ بهذه العبارات: «**وَقَدْ تَقَرَّرَ مِنْ دِينِ الأُمَّةِ قَاطِبَةً أَن الغَرَضَ مِنَ الإِمَامَةِ جَمْعُ الآرَاءِ المُشَتَّتَةِ، وَارْتِبَاطُ الأَهْوَاءِ المُتَفَاوِتَةِ، وَلَيْسَ بِالخَافِي عَلَى ذَوِي البَصَائِرِ أَن الدوَلَ إِنمَا تَضْطَرِبُ بِتَحَزُّبِ الأُمَرَاءِ، وَتَفَرُّقِ الآرَاءِ، وَتَجَاذُبِ الأَهْوَاءِ، وَنِظَامُ المُلْكِ، وَقِوَامُ الأَمْرِ بِالإِذْعَانِ، وَالإِقْرَارُ لِذِي رَأْيٍ ثَابِتٍ لَا يَسْتَبِدُّ، وَلَا يَنْفَرِدُ؛ بَلْ يَسْتَضِيءُ بِعُقُولِ العُقَلَاءِ، وَيَسْتَبِينُ بِرَأْيِ طَوَائِفِ الحُكَمَاءِ وَالعُلَمَاءِ، وَيَسْتَثْمِرُ لُبَابَ الأَلْبَابِ، فَيَحْصُلُ مِن انْفِرَادِهِ الفَائِدَةُ العُظْمَى فِي قَطْعِ الِاخْتِلَافِ، وَيَتَحَقَّقُ بِاسْتِضَاءَتِهِ اسْتِثْمَارُ عُقُولِ العُقَلَاءِ**» (المرجع نفسه، ص١٢٧). لكن وعلى الرغم من أنه لم يعد يتوافق مع الوضع السياسي في القرن الحادي عشر المطبوع بتفتُّت السلطة وتعدُّد الإمارات المحلية، وحتى التعايش بين ثلاث دولٍ ادعت كلٌّ منها لقب الخلافة (في الأندلس، وفي مصر، وفي العراق)، فإن مبدأ وحدة دولة الإسلام كثيرًا ما كان مبررًا بالحجج نفسها التي بسطها الجويني (السلام والأمن)، ولكن أيضا بالآية القرآنية التي تقول: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢]. وهذا المبدأ السياسي - كما نرى - هو مبدأ دينيٌّ «معلمَن»؛ أي: إنه نتيجة نقل مبدأ تدبير الكون من قِبل إلٰهٍ واحدٍ، إلى شخص رئيس الدولة الذي عليه تدبيرها. وحتى إن كان هذا المبدأ لم يعد متوافقًا مع الواقع السياسي لتلك الحقبة، فإن استدعاءه يشهد على انحياز الفقهاء إلى قيام دولة عالمية تضمُّ جميع الدول التي يهيمن عليها الإسلام تحت القيادة نفسها.

الحالات الاستثنائية:

يُمكن اعتبار المبادئ التي بسطناها بمثابة معايير تمت صياغتها فقهيًّا في القرن الحادي عشر، حتى وإن كانت النصوص والنماذج التاريخية التي تقوم عليها وليدةَ فجر ظهور الإسلام، وهذا ما سنعود إليه. ومن خلال وضع هذه المعايير التي تعبِّر عن الشرعية وتشير إلى وجود معيارٍ للتمييز بين الحقِّ والباطل، وبين الحكم الراشد والحكم السيئ، وبين الشرع وخرقه، فإن هذه المبادئ تسمح بتسليط الضوء على سلوك السياسيين وربط نشاطهم بعددٍ من المبادئ التي ترسي الامتثال للشريعة. فعلى الإمام أن يكون ـ من الناحية النظرية ـ عادلًا وصالحًا تجاه الرعية، ملتزمًا بالتطبيق الصارم للشرع، متجاوزًا لكل مصلحة شخصية أو عائلية، وبالخصوص حاصلًا على السلطة على النحو المبيَّن أعلاه؛ أي: دون إراقة دماء ودون إدخال الأمَّة في صراعاتٍ وفتنٍ.

وكما هو الحال في جميع النُّظم القانونية، فإنه لا يمكن فصل الفقه عن مسألة تطبيقه، ولا الشريعة عن مسألة تنفيذها. ومع ذلك، فإن التاريخ السياسي للإسلام يعلِّمنا أن العنف كان أحد أكثر الوسائل شيوعًا للحصول على السلطة، وأن وراثة العرش عادةً ما تكون دمويةً؛ إذ تعرَّض العديد من الخلفاء إلى التعذيب أو التسميم أو قطع الرؤوس، أو تمَّ قتلهم بكل بساطة بعد إطاحة العسكر بهم، ناهيك عن المصادرة المباشرة للسلطة من قِبل أفراد لا يستوفون معايير الشرعية المحدَّدة أعلاه. فكيف فكَّر الفقهاء في هذه الحالات الملموسة؟

من سمات الفقه السياسي، منذ ولادته مع الماوردي، هو عدم اقتصاره على التشريع أو الحَرْفية؛ بل تناوله تعريف الحكم الفقهي لحالات الاستثناء وخرق القاعدة. ولئن كانت قليلة الحضور عند واضع **الأحكام السلطانية**، فإن تناول فكرة الاستثناء في الفقه كانت مما يُميز عمل الجويني في كتابه **غياث الأُمم**. فقد تولَّى ـ ودون التشكيك في مبادئ الشرعية ـ بحث صلاحيتها على ضوء الواقع السياسي الفعلي. ومن هنا تأتي أهمية الفصول المخصَّصة لتناول الاستثناءات والنوازل الطارئة في السياسة: ما العمل إذا كان الإمام لا يستجيب إلا جزئيًّا، أو لا يستجيب مطلقًا للشروط التي وضعها المعيار (الصدق والعدالة والشجاعة والعلم والمهارات التشريعية، وما إلى ذلك)، وخاصةً كيف يجب التعامل مع حالات غصب السلطة؟

وبصفته مفكِّرًا حقيقيًّا في الاستثناء، يخصِّص الجويني الجزء الثاني من كتابه لدراسة مختلف حالات الأزمة التي تدخل خلالها الشريعة في تعارضٍ مع واقع السلطة والحكم. إذْ يذهب، في الجزء الثالث والأخير من الكتاب، إلى حدِّ تخيُّل حالة أزمة كاملة يختفي فيها الدين الإسلاميُّ كليًّا نتيجة عددٍ من الحروب والكوارث. بل نجده في الجزء الأول من كتابه المكرَّس لبحث معيار انتخاب الإمام ووصف شروط نصبه، يخصِّص الباب الخامس منه وهو بعنوان «**فيما يتضمَّن خلع الأئمَّة وانخلاعهم**»، لبسطِ الحالات الاستثنائية التي قد تؤدِّي إلى إنهاء عقد الإمامة واعتبار الإمام غير صالحٍ لتولِّي القيادة العليا للدولة. وهكذا، فإن خطَّة كتابه تتبع تدرجًا يعكس تفاقم أزمة سياسية قد تؤدِّي بنسقٍ ثابتٍ ومستمرٍّ، وانطلاقًا من حوادث بسيطة مرتبطة بهذه العملية، إلى الكارثة العامَّة المتمثِّلة في اختفاء السلطة السياسية، والانقراض التدريجي للإسلام وحُرَّاس شريعته (المرجع السابق، ص٢٢٥). فلنتبع خطَّة الجويني، ولنبدأ بأقلها خطورةً، فنقول إن بعض الشروط ـ مثل الانتماء إلى قبيلة قريش، وهو الشرط الذي تشترطه النظرية الكلاسيكية في الإمامة؛ عدا الأشاعرة الذين يرون أن يتولَّاها عَبْدٌ مملوك وضيع النَّسَب شرط أن يكون عادلًا ودينًا ـ غير ضروريٍّ. فالإمامة على هذا النحو ـ بحسب الجويني ـ لا تحتاج إلى هذا الانتماء إلى قبيلة محدَّدة، خاصةً وأن الدليل الشرعي الذي يُستند إليه في ذلك غير مؤكَّد؛ لأن الحديث المرويَّ عن النبيِّ الذي استند إليه هذا المعيار الضروريُّ في أهليَّة الإمام، مجرَّد حديث آحاد لا يرقى إلى رتبة التواتر في نظر الجويني. لذلك، وإذا كان من الممكن الدفاع عن هذا المعيار، فلأنه يجسِّد وسيلةً لجمع العرب حول قبيلة النبيِّ، ووسيلةً كذلك لمواصلة تكريم ذكراه (المرجع نفسه، ص٢٢٥). ولذلك، فمن الممكن ـ إذا لم يوجد قرشيٌّ ـ التخلِّي عن هذا الشرط.

وحسب هذا المنهج الذي يرى عدم مطابقة الحقائق السياسية للمعايير الشرعية، تبرز ثلاث صور تفوق في أهميتها المثال الذي قدَّمناه للتوِّ على خلفية الحالات الاستثنائية. أولًا: إمامة المفضول؛ أي: من يتولَّى السلطة رغم وجود من هو أفضل وأصلح. فهل يجب اتباعه ودعمه في حال طلب الأفضل للإمامة؟ يجيب الجويني بالنفي، بما أن تقديم الأفضل والأصلح

يحقِّق فعلًا المعايير التي تفرض عدم منح الإمامة إلا لمن يستحقها، ولكن إذا كان فرض الفاضل سيسبِّب فتنةً ويُنتج محنةً غير محمودة العواقب، فالأَوْلى تولية المفضول. ولعل المثال التاريخي للإمام الحسن (٦٢٤ ـ ٦٧٠م)، حفيد النبيِّ، والذي يُعتبر أفضلَ من معاوية، ومن ثمَّ أكثر استحقاقًا وأكثر استعدادًا للمطالبة بالخلافة وَفْقَ المعايير المعتبرة في الفقه السياسي؛ يوضِّح تمام التوضيح هذا المأزق القائم بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية والصراع بين الأخلاق المثالية من جانب، والبراغماتية والطموح من جانب آخر. ومع ذلك، وعلى الرغم من صفاته، وعلى الرغم من أنه كان ينبغي أن يخلف والده على رأس الأمَّة بفضل العهد الموروث عن أبيه، فإن الحسن لم يسعَ إلى الإطاحة بسلطة معاوية أو فرض نفسه بقوة السلاح. وهذا يعني أنه إذا تمكَّن المفضول الطامح إلى السلطة من الاستيلاء عليها بفضل كفاءاته السياسية أو صفاته العسكرية، فعلى الرعية طاعته، دون محاولة استبداله بمن يفضله وإن حاز الغاية في الأفضلية.

ويعتمد الجويني المقاربة نفسها أيضًا فيما يتعلَّق بإمامة الفاسق؛ أي: من يرتكب الكبائر. فما الذي يجب القيام به إذا جرى القائم بأمور المسلمين على ارتكاب ما يجرح سلوكه من هنات؟ الجواب على هذه النقطة هو جوهر تفكير فقهاء السياسة الشرعية. فطالما كان الإمام مثابرًا على رعاية مصالح رعاياه، كما يقول الجويني، فإنه لا يمكن خلعه من منصبه، حتى ولو ارتكب بعض الكبائر (المرجع نفسه، ص٩٢، ص٢٢٨). وبفضل هذا التنازل عن القاعدة الموجبة لكمال الأخلاق، نجد الخطاب الفقهي يميل إلى الفصل الدقيق بين القدرات السياسية البحتة (تأمين الثغور، وضمان الاستقرار الداخلي) والصفات الأخلاقية (التقوى، والتقيد بالمحظورات الدينية مثل شرب الخمر أو الانغماس في الشهوات، والاعتداء على الأخلاق العامَّة، وما إلى ذلك). فهذا النوع من الأخطاء مما تُوجبه تلبية احتياجات الطبيعة البشرية، كما يقول الجويني، وسيكون من الصعب أن نطلب من إمام الأمَّة أن يكون نموذجًا في هذا الصدد، في حين أن طبيعة واجباته مثل تحقيق الأمن وجمع الضرائب تتطلَّب بعض التجاوز، وقد لا يخلو تحقيقها أحيانًا من سلوكٍ نهج مغايرٍ لما تُوجبه الأخلاق (المرجع نفسه، ص٧٨). ويخلص الجويني إلى أن «**مَقْصُودَ الإِمَامَةِ القِيَامُ بِالمُهِمَّاتِ، وَالنهُوضُ بِحِفْظِ الحَوْزَةِ،**

وَضَمُّ النَّشْرِ، وَحِفْظُ البِلَادِ الدَّانِيَةِ وَالنَّائِيَةِ بِالعَيْنِ الْكَالِئَةِ» (المرجع نفسه، ص٧٦). ومن ثمَّ، فإن الأمن الداخلي، وتأمين البلد ضد مثيري الشغب وصدّ المعتدين الأجانب، هما الوظيفتان الرئيستان للإمام. فكيف يتصرف الفقه إذا ما تخلَّى الإمام الفاسق عن وظائفه باعتباره رجلَ سياسة (شن الحرب، وحماية البلاد) ليكرس نفسه فقط لحياة المتعة؟ وما الذي يمكن فعله أيضًا إذا ما سام الرعية خسفًا لا يُطاق، ويتولَّى بدلًا من القيام بمهمَّة الأمن وضمان الحفاظ على السلام، استغلال السلطة لتحقيق أغراضٍ شخصية؟ وما هي الخطوات التي يجب اتخاذها حين لا يقتصر الأمر على عدم احترام الأخلاق ويتجاوز ذلك إلى عدم إيفائه بواجباته كإمامٍ والعجز عن تحقيق الغايات التي انعقد له من أجلها عقد الإمامة؟ هذا هو جواب الجويني الذي يجسِّد في جوهره روح الفقه عند فقهاء الإسلام بما في ذلك متأخروهم: «**فَأَما إِذَا تَوَاصَلَ مِنْهُ العِصْيَانُ، وَفَشَا مِنْهُ العُدْوَانُ، وَظَهَرَ الفَسَادُ، وَزَالَ السَّدَادُ، وَتَعَطَّلَتِ الحُقُوقُ وَالحُدُودُ، وَارْتَفَعَتِ الصِّيَانَةُ، وَوَضَحَتِ الخِيَانَةُ، وَاسْتَجْرَأَ الظلَمَةُ، وَلَمْ يَجِدِ المَظْلُومُ مُنْتَصِفًا مِمنْ ظَلَمَهُ، وَتَدَاعَى الخَلَلُ وَالخَطَلُ إِلَى عَظَائِمِ الأُمُورِ، وَتَعْطِيلِ الثغُورِ؛ فَلَا بُدَّ مِنِ اسْتِدْرَاكِ هَذَا الأَمْرِ المُتَفَاقِمِ**» (المرجع نفسه، ص٨٠). إن الوقع الساخر لهذه العبارة يشهد على اضطرابِ فقيه مناهض للثورة (المرجع نفسه، ص٨٨)، غير قادرٍ على التفكير في إمكانية الثورة ضد الأمير الظالم والدعوة إلى الإطاحة بالسلطة الاستبدادية. أما مبدأ «**الموت للطاغية، يسقط الظلم**»، فهو مبدأ لا مكان له في كتب السياسة الشرعية التي وضعها فقهاء الإسلام الذين يعتبرون أن هذه الأوضاع البغيضة يجب تسويتها في كواليس السلطة، بين حائزي المعيار الرئيس للسياسة؛ أي: قوة السلاح. ومن هنا كانت الحاجة إلى التحلِّي بهذه الخصلة؛ أي: القوة، التي يعبّر عنها أيضًا بمصطلح الشوكة. وبهذا تغدو هذه الخصلة هي المعيار الحاسم لاحتفاظ الرؤساء بسلطتهم وشرعيتهم. ففي اعتبار الجويني، فإن مثل هذا الوضع ـ الذي لم يعد مجرَّد فسق؛ بل تعدَّاه إلى البغي ـ يتطلَّب من أهل الحل والعقد، وهم قادة المجتمع، البحث عن شخصٍ قادرٍ على محاربة هذا الزعيم الجائر الباغي. ولكن إذا كان هذا الأخيرُ يتمتَّع بقوة السلاح (قوة الشوكة)، فسيكون من الصعب في هذه الحالة، أن ينقلب دون سفك دماء ودون الدخول في حربٍ أهلية حقيقية. إنه

وضع الأزمة الشاملة، وهو ما يجعل من الضروري اختيار أهون الشرور ومراعاة المصلحة الأولى للشعب: الحفاظ على النفوس بتجنُّب الحرب الأهلية وخطر العودة إلى حالة الطبيعة. ومثل هذا الوضع، الذي سيكون محنةً حقيقيةً للأمَّة، يجب أن يقود الرعية إلى النظر في الخسائر والأضرار المحتملة في حالة العصيان والتمرُّد على الأمير الظالم. ومن هنا، يُرَدُّ المبدأ القاضي بأفضلية تحمُّل معاناة الظلم بدلًا من إغراق البلد في الاضطراب والحرب الأهليَّة بواسطة أعمال العصيان.

أما الحالة الرابعة من حالات الاستثناء، فهي المغتصب. ولا يتعلَّق الأمر في هذه الحالة بممارسة سياسية فاسدة؛ بل باغتصاب السلطة بوسائل فاسدة؛ أي: على خلاف توارثها إمَّا بولاية عهد أو تعيين. وهنا نلاحظ مرةً أخرى، أن المعيار الذي لا غنى عنه في مسألة القيادة السياسية يغدو القوة العسكرية. فكلُّ من استولى على السلطة من خلال إتقانه صناعة الحرب وقوة السلاح، ينبغي الاعتراف به إمامًا، حتى وإن لم يكن منتخبًا ولا معيَّنًا من قِبل سلفه. وعلى أهل الحل والعقد تبرير هذا الاستيلاء على السلطة بفتوى فقهية تجيز ذلك. فعقد الإمامة، كما يلاحظ الجويني، لا يكون صحيحًا في نهاية الأمر إلا إذا اتصف الإمام بصفات المحارب: «**لَيْسَ يَخْفَى عَلَى ذِي بَصِيرَةٍ أَن الإِمَامَ يَحْتَاجُ فِي مَنْصِبِهِ العَظِيم، وَخَطْبِهِ الشامِلِ العَمِيم، إِلَى الاِعْتِضَادِ بِالعَدَدِ وَالعَتَادِ، وَالاِسْتِعْدَادِ بِالعَسَاكِرِ وَالْأَجْنَادِ**» (المرجع نفسه، ص٢٣٥ ـ ٢٣٦؛ وانظر أيضًا: ص٥٥ ـ ٥٦).

وبعيدًا عن كونها مجرَّد آراء يتمُّ تقديمها دون سندٍ فقهيٍّ، فإن فكرة الاستثناء في الفقه، التي تذهب إلى حدِّ إضفاء الشرعية على الحكم الظالم وتمنع حقَّ التمرُّد، يُبرِّرها منهجٌ يُميز بين الفقه والواقع، وبين النظرية والممارسة. ومن هذا المنظور، يتفق الفقه السياسي في الإسلام مع الفكر القانوني العالمي، الذي يظلُّ دومًا مراوحًا بين حدَّي المعيار وتطبيقه، ويحاول إيجاد حلولٍ لمسألة تنفيذ القانون. وهذا التفكير مستقلٌّ عن طبيعة المعيار نفسه، وهو ما ستتم مناقشته فيما بعد. فما يهمنا في هذا السياق، هو مقاربة هذه النقطة من منظور أصول الفقه. فعلى الرغم من عدم مطالبة المؤلفين الذين سبق ذكرهم بالتمييز بين الشرعية والمشروعية وعدم التطرُّق إليه من الناحية المفاهيمية، فإن مثل هذا التمييز يمكن أن يساعدنا في فهم

منهجهم. فمن المؤكَّد أن القاعدة يجب أن تحدِّد ما هو شرعي وتوضِّح الطريق الصحيح الواجب اتباعه ـ وهذا هو المعنى الأساسي للشريعة؛ أي: الطريق الذي لا يسمح بالضلال، والمعين الذي يمكن للمرء أن يرتوي منه. ولكن إذا كانت الشريعة بصفتها كذلك، هي المثل الأعلى الذي يجب بلوغه، فإننا نجد أن الفقهاء قد قاموا أيضًا بتقرير حالاتٍ استثنائية تفصل شرعية السلطات عن الامتثال للشريعة. وفي الواقع، فإن الفقهاء ما كانوا يستنكرون أو يتجاهلون مثل هذه الممارسات الاستثنائية؛ بل هي تشير عندهم إلى حالاتٍ شاذة أدرجوها ضمن الفقه بفضل مفهوم التصحيح. ويشبه استخدام هذه الفكرة في الفقه ما يُعرف بالتصحيح في الرياضيات، حيث يعني التصحيح حذف الكسور والوصول إلى نتيجة نهائية واحدة. وفي الفقه، فإن الأمر يتعلّق كذلك بالتخلُّص من ثقل المعيار، والبحث عن النتيجة التي يمكن من خلالها اختزال النشاط السياسي. وبهذا يغدو الاختزال متمتعًا بالمصادقة والشرعية. وبذلك، فإنه يُمكن لوضع غير طبيعيٍّ من وجهة نظر الشريعة، ويشكِّل انتهاكًا صارخًا لها، كماً هو الحال مثلًا في إمارة الاستيلاء؛ أن يُمنح حكمًا فقهيًّا يجعله مقبولًا ومشروعًا.

ومن وجهة نظر علم أصول الفقه، فإن هذا الموقف يُظهر أن فقهاء الإسلام قد فصلوا بين مستويي الشرعية؛ أي: مستوى التوافق مع قواعد الفقه، ومستوى المشروعية التي تنفصل عنها والتي تُشير إلى الاتفاق بين الأمير والشعب الذي يُخضعه، بعد أن يرى فيه كفاءةً لا غنى عنها لقبول سلطته (ضمان الأمن، ونشر السلام، والدفاع عن البلاد ضد المهاجمين). إذن، فقاعدة التصحيح تُشير إلى واقع استجابة الأمير للثقة التي تمنحه إيَّاها الأمَّة لحقن دمائها وضمان أمنها إذا ما تمَّ تنصيبه[٢]. وبناءً عليه، فقد أمكن التفكير في تصحيح هذه الحالات الشاذة انطلاقًا من الموارد التي يوفِّرها الفقه بنفسه حتى تغدو مقبولةً ولا تظل على هامش الممارسات الفقهية. وما

---

(٢) من وجهة نظر التصوُّر القانوني، يمكن للمرء أن يجد صدى لهذه القضية بين الشرعية والمشروعية في النقاش الذي تناول التصوُّر المعياري لكلسن (H. Kelsen) الذي يخلط بين الشرعية والمشروعية، ومن ثمَّ يفترض استقلالية المعيار؛ والتصوُّر المضاد للوضعانية لشميت (C. Shmitt) الذي يفصل بين المفهومين ويُضفي المشروعية، لا على القانون؛ بل على حقائق السياقات التاريخية؛ وبالتالي على السلطة السياسية. ويتوافق موقف فقهاء الإسلام مع هذه القراءة الثانية للعلاقة بين المعايير وتطبيقها.

سهل هذا العمل هو أن معظم الحكومات التي وُلدت في أعقاب الفتنة الكبرى عرفت حالات خرق للتشريع الذي نصَّ عليه الفقه. فقد تمَّ على سبيل المثال تبرير شرعية حكم الأمير الظالم أو الفاسد انطلاقًا من فقه الجهاد. ووفق حديثٍ نبويٍّ، فإن الجهاد واجبٌ سواء تحت إمرة بَرٍّ أو فاجرٍ (ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، مرجع سابق، ص٢٠). وانطلاقًا من منطقٍ قياسيٍّ حشده الفقهاء بقوة، ومن خلال اختزال النشاط السياسي في أعمال الحرب، أمكن إثبات وجوب طاعة الإمام مهما كان سلوكه. وسواء تعلَّق الأمر ببراعة فقهية، أو دقَّة في البرهنة أو تبرير لا يحتمل الحكم المطلق، فإن هذا المسلك الذي يستوعب الحالات الاستثنائية ويفكِّر في الحالة القصوى هو إحدى خصائص أسلوب الفقهاء المسلمين، وهو يشهد على قدرتهم على التكيُّف مع مختلف الحالات التي يفرضها سكوت الشريعة وانكفاء الفقه.

إضفاء المشروعية:
واقعية سياسية أم دفاع عن الاستبداد؟

عدالة الإمام وبَغْي المنشقِّ:

انتهى مسلك الفقهاء السُّنَّة إذن إلى دمج قوانين السياسة التي أمكننا تعريفها انطلاقًا من مؤلفي الآداب السلطانية، ومراعاة واقع ممارسة السلطة. ويدلُّ هذا المسلك على استيعاب منهج في الفقه، يفصل بين النظرية والممارسة، وبين القاعدة والاستثناء. وقد سمحت لهم هذه التمييزات بإيجاد حكم فقهيّ لمختلف ممارسات السلطة وعدم الاستمرار في التعلُّق بقاعدة مجرَّدة غير ملائمة للاشتغال السياسي، كما سنفصل لاحقًا. ولكن في الوقت الذي نجد في تراث الآداب السلطانية اعترافًا بالسياسة بوصفها حقلًا تحكمه علاقاتُ قوَّة محضة ويخضع لتفكيرٍ عميقٍ في الحكم والإدارة، نشهد مع الفقهاء الذين ينبغي عليهم نظريًّا إخضاع السياسة للشريعة، ولادة عملية إضفاء الشرعية على السلطات المطلقة، دون أن يكون للفقه القدرةُ على إيقافها أو تصحيح آثارها المخادعة. بل العكس هو الصحيح؛ إذ أضحى الفقه يصاحبها من البدء إلى النهاية، كما رأينا مع طريقة التصحيح. ومن المفارقات أن هذا النهج قد عزَّز عملية علمنة الممارسات العملية للسلطة التي نشأت منذ قيام الأمويين. وعلى الرغم من أنها تمت بعد ذلك بقليل؛ أي: حوالي القرن الحادي عشر، فإن حركة الفقهاء حرَّرت السياسيَّ من ثقل الشرع، وجعلت صناعة الحرب وتحقيق مصالح الأمراء الطموحين تغدو أُسس المشروعية في السياسة. ويُمكن قراءة هذا التطوُّر من خلال التمييز الذي يقيمه الجويني بين الصفات الأخلاقية والدينية التي تستجيب لمتطلبات الشريعة (التقوى والاستقامة ومراعاة الممارسات الدينية والأوامر

والمحظورات التي يضعها الدين)، وبين القدرات السياسية المحضة ذات الصلة بوظيفة الإمامة (الحفاظ على الوحدة، ومراقبة الحدود، وضمان احترام النظام في الداخل، وضمان استقرار البلاد بصدِّ المجرمين وقطَّاع الطرق والمتمرِّدين).

لكن على الرغم من أهمية هذا المسلك على المستوى السياسي البحت، فإنه يُثير حينما يكون صادرًا عن حماة الشريعة والمدافعين عن الشرع، مشكلة مصداقية الفقه، ويقودنا إلى الميدان الزلق للتعسُّف الفقهي؛ بل وإلى إعادة النظر في تعريف من هو العادل ومن هو الظالم في السياسة. وهذا هو التوتُّر الدائب الذي يعتمل في فكر الماوردي والجويني والغزالي وغيرهم من الفقهاء المتأخرين مثل ابن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م): من جهة أولى، ينبغي للفقه أن يكون فوق القوة وأن يحدَّ من العنف الذي يقتضيه الاستيلاء على السلطة (منطق الشرع)؛ ولكن من جهة أخرى، فإن غياب القوة والسلطات القادرة على ضمان السِّلم والأمن؛ يعني: غياب الشريعة ذاتها. وللخروج من هذه المعضلة (يجب أن تكون الشريعة فوق القوة؛ ولكن من دونها، لا يمكنها أن تُوجد)، اختار الفقهاء الدفاع عن السلطة المطلقة. ودون السعي إلى جعل الفقهاء حرَّاس أنظمة جائرة وأنصارًا بلا قيدٍ أو شرطٍ لشريعة الأقوياء، فمن الضروري أيضًا الاعتراف بأنهم عملوا على إضفاء الشرعية على السلطة المطلقة، وأنهم لم ينظروا إلى الفقه بوصفه سلطةً مضادةً. صحيح أننا لا نصل في النظام الفقهي الذي اعتمدوه إلى هذه المرحلة إلا بعد تفصيلٍ طويلٍ للقاعدة ولتطبيقها، ولمختلف الحالات التي يُمكن أن تمنع اشتغالها. وينبغي أن نتذكَّر هنا أن السياق الذي وُلِدَ فيه فقه السياسة الشرعية، هو سياق أزمة كانت تعيشها مؤسسة الخلافة التي أصبحت مجرَّد سلطة صورية في مواجهة تصدُّر أمراء الحرب للمشهد السياسي. وعلى هذا النحو، فإن الجويني، المعاصر لسلالة الأتراك السلاجقة الأقوياء وأحد أدواتهم الأيديولوجية في محاربة الشيعة من خلال نشر المذهب السُّني، ليس سوى ترجمان لذروة هذه الأزمة السياسية، حيث لم يكن الأهمُّ ـ كما ردَّد مراتٍ كثيرة في كتابه ـ هو توضيح ما يقوله الشرع والتكلُّم باسمه، بقدر ما كان بيان الحالات الاستثنائية والدفاع عنها.

ودراسة المسألة المركزية للعدالة في علاقتها بالحرب من شأنها أن

تسمح لنا بالتعمُّق في هذه المسألة والرجوع إلى الأصل الذي صدر عنه الدفاع عن الحكم الاستبدادي بين فقهاء الإسلام. ففقه الحرب، ومن أعظم منظريه الشيباني (توفي في عام ٨٠٥م) الملقَّب في التقليد الاستشراقي «غروتيوس الإسلام» (Grotius de l'islam)(*)، يفصل بين العدوّ الخارجيّ الذي يُحدَّد بمعايير الانتماء الديني، وبين العدوّ الداخليّ المتمثِّل أساسًا في الخارجين على الدولة. وانطلاقًا من الفتنة الكبرى التي كشفت أن المشكلة السياسية الحقيقية هي مشكلة استقرار المجتمع وإخماد الفتن، فقد انتهى المطاف بفرقة الخوارج التي كانت تجسِّد بلا منازع حركة التمرُّد إلى أن تحوَّل اسمها عنوانًا لكافة الخارجين على الدولة والذين ينبغي على السلطة المركزية في دمشق، وبعدها في بغداد محاربتهم. وبفضل استبطان الجهاد صلب حدود الإسلام ذاته حوالي القرن العاشر، سوف تُضحي صورة الخارجيّ هاجسًا حقيقيًّا للفقهاء، وهذا ما جعل الماوردي يخصِّص فصلًا من الأحكام السلطانية لحروب المصلحة العامَّة التي يجب أن يقوم بها الإمام شخصيًّا أو يفوضها إلى قائدٍ عسكريٍّ. وبالإضافة إلى المرتدين وقطَّاع الطرق، يحلِّل الماوردي حالة الخارجين على الدولة انطلاقًا من الأحداث التاريخية للفتنة الكبرى، ولا سيما القتال بين عليٍّ ـ ممثِّل السلطة المركزية ـ والخوارج الذين قاموا ـ باسم تصوُّر آخر للإمامة وللعدالة والخير ـ بالتمرُّد والانضمام إلى معسكر المعارضة بعد أن كانوا من أشدِّ أنصاره. ولنطرح جانبًا قوانين الحرب (jus in bello) الموضوعة فيما يتعلَّق بهذه المجموعة، ولننظر في الطريقة التي يتمُّ بها تعريفها على أنها «عدو داخليٌّ». يُطلق على هذه المجموعة صفة «أهل البغي»، بينما يُطلق على من هم في السلطة صفة «أهل العدل». وحسب هذه التسميات، فإن العدل يكون إلى جانب السلطة القائمة، في حين يوصف فعل المخالفة بالبغي، ومن هنا إدانة كل تمرُّد أو معارضة سياسية للنظام القائم. إذن، فالعدل والبَغْي يُحدَّدان وفق طاعة السلطة الحاكمة أو عصيانها، ومن ثمَّ يتمُّ تعريفهما على قاعدة الحقِّ للأقوى. وفيما يلي الطريقة التي يشرح بها الماوردي هذه المسألة: «**وإذا**

(*) المقصود هو هوغو غروتيوس (Hugo Grotius) [١٥٨٣ ـ ١٦٤٥م]، وهو قاضٍ وفيلسوف ولاهوتي من جمهورية هولندا. كان من كبار واضعي أُسس القانون الدولي اعتمادًا على نظرية الحق الطبيعي، كما كان لآرائه الدينية أثر كبير في البروتستانتية الهولندية.

بَغَتْ طائفةٌ من المسلمين وخالفوا رأي الجماعة وانفردوا بمذهبٍ ابتدعوه، فإن لم يخرجوا به عن المظاهرة بطاعة الإمام ولا تحيَّزوا بدارٍ اعتزلوا فيها وكانوا أفرادًا متفرِّقين تنالهم القدرة وتمتدُّ إليهم اليَدُ، تُركوا ولم يُحارَبوا وأُجْرِيَتْ عليهم أحكام العدل فيما يجب لهم وعليهم من الحقوق والحدود [...] وإن امتنعت هذه الطائفة الباغية من طاعة الإمام ومنعوا ما عليهم من الحقوق وتفرَّدوا باجتباء الأموال وتنفيذ الأحكام، فإن فعلوا ذلك ولم ينصِّبوا لأنفسهم إمامًا ولا قدَّموا عليهم زعيمًا كان ما اجتبوه من الأموال غصبًا لا تَبْرَأُ منه ذِمَّةٌ، وما نفذوه من الأحكام مردودًا لا يثبت به حقٌّ، وإن فعلوا ذلك وقد نصَّبوا لأنفسهم إمامًا اجتبوا بقوله الأموالَ ونفذوا بأمره الأحكامَ، لم يتعرض لأحكامهم بالردِّ ولا لما اجتبوه بالمطالبة، وحُوربوا في الحالين على سواءٍ، لينزعوا عن المباينة ويفيئوا إلى الطاعة» (الأحكام السلطانية، م.م.س، ص٧٣ ـ ٧٤).

واضح هنا أن مصطلح البَغْي هو ما يحدِّد انتقال الحدِّ بين العدل والظلم من مجال المعيارية الأخلاقية إلى مجال علاقة السلطة المركزية بالجماعات المتمرِّدة. ولهذا، فإنه ينبغي فهم مصطلح البَغْي في هذا النصِّ ـ كما في جميع الكتابات الفقهية حول فقه الحرب ـ في كلا المعنيين، معنى «التمرُّد» ومعنى «الظلم». فهذا النصُّ يعكس بوضوح الطريقة التي أدارت بها السلطات في الإسلام مشاكل تباين العقائد واختلافَ الآراء الدينية. فطالما أنه لم يتم توظيف هذه التباينات والاختلافات العقائدية من أجل الاستيلاء على السلطة وتظل محايدة سياسيًّا، فهي تتمتَّع بحقِّ الوجود. لكن ما إن يتعلَّق الأمر بإظهار المعارضة تجاه الدولة، والمطالبة بالسلطة باسم مفهومٍ آخر للخير والعدل، حتى تُدرج الجماعة المعنيَّة ضمن معسكر الخوارج. وبالإضافة إلى الحجَّة التاريخية (الحرب بين عليٍّ والانفصاليين الخوارج) التي تمَّ طرحها لإضفاء الشرعية على الحرب ضد المعارضين باسم الدفاع عن المصلحة العامَّة للأمَّة، فإنه يتمُّ تبرير هذه الحرب بآية قرآنية من المهمِّ تحليلها من أجل التطرُّق للعلاقة المعقَّدة بين الحرب والظلم، وفهم كيفية نشأة روابط القراءة والتفسير المعقَّدة بين النصِّ القرآنيِّ والتاريخ.

تقول الآية الكريمة: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩]. يحيل لفظ البغي

المرادف لغويًّا للظلم والجَوْر على معنى عدوان جماعةٍ على أخرى، أو الظلم الذي يمكن أن تمارسه عليها، وهو ما يمكن التعبير عنه كما اقترح جاك بيرك (Jacques Berque) في ترجمته الفرنسية للقرآن الكريم، بمصطلح **«تجاوز الحق»** (passe-droit). وفي سياق النصِّ القرآنيِّ الذي يدعونا إلى محاربة الظلم ويضع هذه المعركة خارج الانتماءات الدينية المشتركة وفيما يتجاوز الرابطة الإيمانية، فإن هذه الترجمة تستعيد روحَه بإخلاص، خاصةً وأن هذه الآية ترِد في سياق استنكار بعض الممارسات الأخلاقية الظالمة (الاغتياب، والسخرية من الغير، والتنابز بالألقاب). فإذا فهمناها على هذا النحو، تغدو الآية دالَّةً على فكرةٍ مفادها أن الكفاح ضد الظلم جائز فيه استخدام وسائل عنيفة، حتى ضد أشخاص من الدين نفسه. لكن في السياق اللاحق للفتنة الكبرى، انزاح الخطُّ الفاصل بين العدل والظلم في فقه الحرب، من المجال الأخلاقي إلى المجال السياسي، وعلى وجه التحديد نحو العلاقة بين السلطة المركزية والمجموعات المنشقَّة. وقد ترجم دنيس ماسون (Denise Masson) في ترجمته للقرآن الكريم لفظ «البغي» في الآية المذكورة بلفظ «التمرُّد» (rébellion) (Coran, traduit par D. Masson, op. cit., p. 687). وواضح أن هذا الخيار الثاني الذي يماثل البَغْي بالتمرُّد والانشقاق يخضع للرؤية اللاهوتية - السياسية التي طوَّرها الفقهاء حين أرادوا ربط إدانة العصيان والتمرُّد بأصلٍ مقدَّسٍ ومتعالٍ. وتلعب هذه المماثلة بين المعارض السياسي والصورة الحقيقية للعدو الداخلي لفائدة اختزال العدل - في جانبه الأخلاقي والمعياري - في أيديولوجيا السلطة من ناحية، وفي حقِّ الأقوى من ناحية أخرى. لذا، يجب الحذر من استغلال مفهومَي «أهل العدل» و«أهل البغي» في هذه الأعمال، والحرص على عدم الخلط بينهما وبين التعريف المعياري للعدل والظلم؛ لأنهما لا يعنيان في الواقع سوى أصحاب السلطة والمعارضين الذين يجب إعادتهم إلى الطريق المستقيم. وقد كان استبعاد المنشق من ميدان العدالة، وبناءً عليه من مجال الفقه، يقوم على تطوُّر مفهوم الفتنة نفسه الذي يعني في النصِّ القرآنيِّ اضطهادَ المرء من أجل معتقداته، وهذا الاضطهاد شبيه الظلم، ويعتبره وفقًا لذلك حجَّة حرب (casus belli) أيًّا كان معتقد الظالم، في حين أضحت هذه الكلمة في أعقاب الأحداث التاريخية للفتنة الكبرى مرتبطةً بالاضطرابات الاجتماعية والقلاقل السياسية، وبالحرب الأهلية طبعًا. ومن هنا ترد تلك المشروعية في فقه

الحرب لمحاكمة المنشقين السياسيين باعتبارهم مسؤولين عن تمزيق جسد الأمَّة. وتعكس هذه النظرية التي تحظر الثورة وتؤكِّد على واجب طاعة «أهل العدل»، إحدى طرق منع بروز صراع بين تأويلات المعايير الأخلاقية داخل السلطة؛ إذ يجب أن يكون للسلطة أيديولوجيا موحَّدة تستبعد المعارضات بإدانتها دينيًّا وملاحقتها سياسيًّا.

الطاعة تجنُّبًا للفتن:

غالبًا ما كانت الطاعة السياسية في الإسلام مبرَّرةً من خلال الطاعة الدينية مثلما هو الشأن في العقائد الدينية القائمة خلال العصور الوسطى الغربية. وقد كان توظيف الفقهاء المسلمين للنصوص المرويَّة عن النبيِّ على وجه الخصوص يعزِّز بقوة هذا التوجُّه الاستبدادي من خلال منع العصيان ولو في حال الظلم، ومن ذلك توظيف الحديث النبوي: «**مَنْ أطاعَ أميري فقد أطاعني**». وبناءً على حذف السياق الذي تولَّد فيه، فإن هذا الحديث المقطوع عن سياق منطوقه يؤسِّس لتماثلٍ كاملٍ وغير تاريخيٍّ بين طاعة الأمير المعيَّن من قِبل النبيِّ وطاعة النبيِّ شخصيًّا. فاقتباسه حجَّةً على وجوب طاعة الزعماء السياسيين يقوم على استقراءٍ للفظ «أميري»، الذي يعني في سياق منطوقه شخصًا محدَّدًا بذاته، وجعله مرادفًا لـ«خُلفائي» أو لـ«أمراء كل المسلمين». وتتضح هذه الإدانة الفقهية للعصيان من خلال حديثٍ نبويٍّ آخر، وفيه: «**من رأى من أميره شيئًا يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحدٌ يفارق الجماعة شبرًا فيموت، إلا ماتَ مِيتةً جاهليةً**»[1]. ونحن نجد هذا الحديث نفسه مصاغًا بشكلٍ مختلفٍ في نسخةٍ مشابهة: «**مَنْ ماتَ وليس في عُنُقِهِ بَيْعَةٌ، ماتَ مِيتةً جاهليةً**». ويعرض حديث نبويٌّ آخر علاماتٍ لقراءة مستقبل الإسلام السياسي: «**قال رسولُ الله ﷺ: إنها ستكونُ بعدي أَثَرَةٌ وأمورٌ تنكرونها، قالوا: يا رسولَ الله، كيف تأمر مَنْ أدرك منَّا ذلك؟ قال: تؤدون الحقَّ الذي عليكم، وتسألون اللهَ الذي لكم**» (المرجع السابق، رقم ٧٠٥٢، ١٣٤٩). فهذا الحديث يؤسِّس لحقِّ المحكومين في التمتُّع بالعدالة في أُفقٍ ميتافيزيقيٍّ بعيد، ويوحي بأن هذه الفضيلة لا يمكن المطالبة بها في الحياة

(١) البخاري (أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل)، **الصحيح**، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٩٨م، الحديث رقم ٧٠٥٤، ص١٣٤٩.

الدنيا. وهذا النصُّ ـ مثله مثل العديد من النصوص الأخرى التي يوظِّفها الفقهاء وعلماء الدين ـ يعبِّر عن الأدوار المقلوبة التي تقوم بها الطاعة والعدالة: الطاعة السياسية التي تُختزل في الطاعة الدينية المطلوبة في الحياة الدنيا، بينما تُحال عدالة الحاكم ـ وهي الجزاء المنطقي للطاعة ـ إلى عدالة الله في الآخرة. ونحن نجد هذه العقيدة الخاصَّة بإضفاء الشرعية على الاستبداد وتحريم التمرُّد ظاهرةً بوضوح في هذه الصيغة الفقهية التي صاغها الفقهاء المالكية: «**مَنِ اشتدَّت وطأتُه وَجَبَتْ طاعتُه**». وقد كان هذا المبدأ الفقهيُّ وراء أحد نصوص الجدل الكلامي لأبي حامد لغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١م)، ونقصد كتابه **فضائح الباطنية**، الذي استفرغ فيه جهده في الدفاع عن الخلافة العباسية وحماتها من جند السلاجقة. ولئن كان الغزالي يستعيد مرارًا أفكار أستاذه الجويني في ما يتصل بالمسائل الفقهية، ويستنسخ أحيانًا مقاطعَ كاملةً من كتاب **غياث الأمم**، إلا أنه وقع أكثر منه في شباك المعركة الأيديولوجية ضد الحشاشين، وقد أصبحوا أقوياء وخطرين لا سيما بعد اغتيال الوزير السلجوقي نظام الملك (١٠١٨ ـ ١٠٩٢م) الذي كان كذلك صاحبَ مصنَّفٍ عظيمٍ حول تدبير الحكم كان قد كَتَبه بروح الآداب السلطانية. ولعله لا يصعُب تبيُّن معركة الغزالي الأيديولوجية في كتابه هذا؛ إذ هي واضحةٌ من خلال هيمنة الطابع اللاهوتي على الجوانب الفقهية البحتة. فمن أجل إقناع معارضيه وقرائه بوجوب إطاعة الخليفة العباسي المستظهر (١٠٧٨ ـ ١٠٩٤م) الذي لم يستوفِ جميعَ معايير المشروعية، فإن الغزالي لا يصِرُّ فحسب على الاختيار الإلٰهي للخليفة الذي يكرِّس إلغاء كل إرادةٍ بشرية في مسار بناء السلطة؛ بل يؤكِّد أيضًا على رابطة العبودية التي تجمع بين الحكَّام والمحكومين. وبهذا، فإن اختيار العبودية الطوعية من جانب المحكومين هو الذي يمكن أن يضمن غياب الخلافات والانشقاقات، بينما يتمُّ من جانب الحكَّام التعويض عن موضوع غياب الفقه بموضوع تهذيب أخلاق الأمير[٢].

والأَوْلَى وضع هذا التبرير للطاعة المطلقة للأمير، وإن كان أكبر بكثيرٍ مما توجبه «نظرية» السلطة الإلٰهية التي لا وجود لها في الإسلام، إلى جانب

---

(٢) الغزالي، **فضائح الباطنية**، المطبعة العصرية، بيروت، ٢٠٠١م، ص١٦٤.

مخيال الفتنة والخوف من الحرب الأهلية. ذلك أن هؤلاء المؤلفين وإنْ كانوا يريدون الحصولَ على طاعة الرعايا بأيِّ ثمنٍ، فذاك بسبب الهاجس الذي يسكنهم في رؤية الإسلام يعيش مجددًا تجربة التمزُّق الذي شهده بُعَيد ولادته بوقتٍ قصير. وقد كانت بعض الأدبيات المعروفة باسم «**الفتن والملاحم**»، والموجودة في مسانيد الحديث، هي الأساس اللاهوتي الذي تطوَّر عنه المخيال الاستبدادي، ومن ثمَّ تولّي الدفاع عنه ببسالة. ولذلك، سنرى هذه الأدبيات التي حشدها الفقهاء تزدهر بقوةٍ في حقبةٍ متأخرةٍ بين كتّابٍ عاشوا التدهور السياسي للإسلام وقدوم الصليبيين والغزوات المغولية. وقد كانت هذه، على سبيل المثال، خلال القرن الرابع عشر، حالة المفسِّر وعالم الدين ابن كثير (١٣١٠ ـ ١٣٨٤م) الذي كرَّس كتابًا كاملًا لهذه الأدبيات بعنوان **النهاية في الفتن والملاحم**. ويؤكِّد حديث مرويٌّ عن النبيِّ بوضوحٍ موقف الفقهاء الذين يحرِّمون ثورة الرعية باسم الخوف من القلاقل: «**سلطانٌ غشومٌ خيرٌ من فتنةٍ تدوم**». فهذا النص، الذي يتمُّ حشده أيضًا من قِبل مؤلفي كتب الآداب السلطانية لتبرير الحاجة إلى الحفاظ على النظام الداخلي وتحقيق الاستقرار في البلاد، يقترن عند الفقهاء بجوانب لاهوتية تبرِّر طاعة جميع السلطات، مقيدين بذلك روح الفقه بلاهوت الطاعة، المرادف للدفاع عن الاستبداد. ولارتباطها بحاجة ملحَّة وخضوعها لفكرة نهاية الزمن، فقد كرَّست هذه الأدبيات فكرة أن السياسة يجب أن تضمن قبل كل شيء تماسكَ الجماعة وبقاءها؛ لأنها بحقٍّ مهدَّدةٌ بالانقراض. «**ستكون فِتَنٌ القاعدُ فيها خيرٌ من القائم، والقائمُ فيها خيرٌ من الماشي، والماشي فيها خيرٌ من الساعي، من تشرف لها تستشرفُه، فمن وجد فيها ملجًا أو معاذًا فليعُذْ به**» (**صحيح البخاري**، م.م.س، الحديث رقم ٧٠٨١، ص١٣٥٣). فهذا النصُّ ـ مثله مثل غيره ـ يأمر بالابتعاد في فترات الاضطراب والشقاق، واعتماد نوعٍ من السلبية عند تأزُّم الأوضاع. فالمؤلفات الأخروية التي تقدِّم الخلافات والانشقاقات السياسية علاماتٍ لنهاية العالم، وهي علامات يُنسب إلى النبيِّ نفسه أحاديث بشأنها، تزيد في إضعاف هذا الفقه الذي لم يتمكَّن من التحرُّر تمامًا من اللاهوت. ومن خلال الربط بين فترات الاضطراب السياسي ونهاية الزمان وقدوم المسيح الدجال، فإن هذا الأدب الديني الذي يزدهر خلال الأزمات وتوالي النكبات ـ وهذا هو الحال في زمننا الراهن إذ نلحظ فيه كثرة «استهلاك» لهذه الكتابات ـ هو ما غذَّى الاستبداد السياسي، وشجَّع إقصاء الفقه.

وبدفاعها عن الحكم الاستبدادي، وتبريرها الفقهي لسلطة الاستثناء، وتعليق الشريعة باسم الحقِّ المطلق للأمير في محاربة المنشقين وفي ضمان السلام، فإن التقليد القانوني للإسلام الكلاسيكي يغدو - على المستوى اللاهوتي - جديرًا بالانضمام إلى الفكر المحافظ لشخصٍ مثل بليز باسكال (Blaise Pascal)(*) أو لشخصٍ مناهضٍ للثورة مثل جوزيف دي ماستر (Joseph de Maistre)(*). ويستند هذا الدفاع عن الحكم المطلق على عصمة الإمام وقراراته المستنسخة عن نموذج العصمة الإلٰهية، وعلى دعم الله غير المشروط لأمته. وهكذا، وعلى المستوى اللاهوتي، فإن الأساس الذي يقوم عليه تعليق الفقه هو نفسه بالنسبة إلى التقاليد اللاهوتية للإسلام الممثَّلة هنا بالفقهاء، وتقاليد بعض المفكِّرين الغربيين، وهذا على الرغم من الخصوصيات الثقافية والتاريخية التي تفصل بالضرورة بين هؤلاء وأولئك من المؤلفين.

(*) بليز باسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢م): فيزيائي ورياضي وفيلسوف فرنسي، اشتهر بتجاربه على السوائل في مجال الفيزياء وأعماله الخاصَّة بنظرية الاحتمالات في الرياضيات، وهو مخترع أول آلة حاسبة. انتمى إلى حركة دينية مسيحية تُسمَّى الجانسينية، ودافع عنها وعن عقيدته دفاعًا مستميتًا في سلسة رسائل عُرفت باسم **الرسائل الريفية**، استطاع من خلالها أن يسهم في إيجاد أسلوبٍ جديدٍ في النثر الفرنسي.

(*) جوزيف دي مايستر (١٧٥٣ - ١٨٢١م): سياسي وفيلسوف وقاضٍ ومؤرخ وكاتب من مملكة سردينيا. كان عضوًا بارزًا في الماسونية، ويُعتبر أحد آباء الفلسفة المعادية للثورة الفرنسية [المترجم].

إعادة النظر في المعيار الشرعي

المعيار الشرعي ومشكلة لاهوت التأسيس:

الهدف من هذه المسألة هو العودة إلى المعيار الذي يفرضه الفقهاء من أجل دراسة طبيعة المشاكل المحتملة وتحديدها. وفي هذا الإطار، هناك ملاحظة عامَّة أولى تفرض نفسها: جميع القواعد التي وضعها الفقهاء والتي تمَّ بموجبها بناء نظام الشرعية من ممارسات الصدر الأول للإسلام، تنبع مباشرةً من ممارسات من يُسمَّون بالخلفاء الراشدين؛ أي: إن الشرعية لا يمكن فصلها عن نموذج الخلفاء الراشدين، وعن الطريقة التي تمكَّنوا بها من فهم وتمثُّل العدل والظلم، والخير والشر. ومن هنا، يكون أساس الفقه في جانبه المعياريِّ قد توقَّف عند تجاربهم المتعثِّرة في مسألة اختيار الحاكم وتحديد المهام والواجبات المنوطة بعهدته. وبالفعل، فحين يدرس المرء التمثُّل الذي تقدِّمه النصوص المتعلِّقة بالممارسات السياسية لمن يُسمون بالخلفاء الراشدين، فإنه يُدرك أن الأمر يتعلَّق بحكوماتٍ بسيطة لم تبحث عن أبَّهة السلطة ولا تحويل وجهتها لصالحهم. فقد كانت صارمةً في احترام قواعد تقسيم المال العام (وفقًا للمعايير التي بدت لهم تجسيدًا لروح العدالة التوزيعية، والمستندة أساسًا إلى السابقة في الإسلام والمساهمة في تأسيسه)، وممارسة سلطة لا تستند على وسائل قسرية؛ بل على سلطة القادة وهيبتهم، وأخيرًا على المشروعية الأخلاقية لهؤلاء القادة، وهذا كله يجعل مضمون المعيار يندمج ـ بشكلٍ عامٍّ ـ في نموذج السلطة الرعوية التي سبق تحليلها أعلاه. ويُشير هذا التصوُّر الذي هو أبعد من أن يكون مخصوصًا بالإسلام مثلما تدَّعي العديد من الأعمال التمجيدية الموسومة ببعض الرومانسية السياسية والحاملة لعناوين من قبيل «السياسة في الإسلام» أو «مبادئ السياسة

الإسلامية»، إلى النمط الكوني للقائد الذي يقوم بمهام منصبه في كنف الاحترام الكامل لروح القانون والعدالة. إنها الفكرة نفسها التي تدور حولها أيضًا الأسطورة التي نشأت في ظل الجمهورية الفرنسية الثالثة، حول الموظف الذي يجب أن يخدم الدولة بكل تجرُّدٍ وتفانٍ. ودون التشكيك في صحَّة هذا المبدأ المعياري الذي هو - بلا شكٍّ - نتاج علمنة الفكرة القروسطية حول الملك الذي ينبغي أن يخدم الله من خلال ممارسة وظيفته بطريقة صارمة ونزيهة، فإن الواضح هو أن أسطرته في إطار الصياغات الفقهية في الإسلام تطرح إشكالًا.

وبالفعل، فمن أجل تلبية احتياجات بناء معيار مثاليٍّ للحكم من جهة، وبسبب هالة القداسة التي أُحيطت بفترة تأسيس الدولة الإسلامية من جهة أخرى، فإن الفقهاء أقاموا تعارضًا، أضحى كلاسيكيًّا، بين الخلافة الراشدة وسائر الخلافات الممزوجة بحكم قسريٍّ (المُلْك). وبموجب هذا التعارض بين الخلافة والملك منذ صعودً الأمويين إلى السلطة، يرى الجويني أن **«الخِلَافَةَ بَعْدَ مُنْقَرَضِ الأَرْبَعَةِ الراشِدِينَ شَابَتْهَا شَوَائِبُ الاسْتِيلَاءِ وَالاسْتِعْلَاءِ، وَأَضْحَى الحَقُّ المَحْضُ فِي الإِمَامَةِ مَرْفُوضًا، وَصَارَتِ الإِمَامَةُ مُلْكًا عَضُوضًا»**. ويمثِّل إنشاء هذا التعارض علامةً فارقةً على أسطرة هذه الفترة الراشدية، حتى إنه أدى ببعض الفقهاء المتأخرين ممَّن وقع في شباك التبرير الديني للماضي السياسي للإسلام، إلى التساؤل ما إذا كان ممكنًا إطلاق لقب «الخليفة» على الأمراء الذين اعتلوا السلطة بقوة السلاح؛ أي: بصفةٍ عامَّة، على جميع الخلفاء الذين حكموا بعد الفتنة الكبرى. وردًّا على هذا التساؤل، قدَّم البغوي فتوى يُجيز فيها استخدام هذا اللقب حتى لمن لا يجسد المثل الأعلى الذي يتمنَّاه الناس خليفةً[1]. وقد تجذَّر هذا التعارض من خلال التورية المستخدمة لوصف الفترتين: الأولى هي فترة القرآن والثانية هي فترة السلطان، ولا علاقة لإحداهما بالأخرى، اللَّهُمَّ جمال القافية الذي

---

(١) مذكور في: ابن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، منشورات وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧٧م، ج١، ص٩٢.

إضافة من المترجم:

من باب التدقيق، نورد قول البغوي كما نقله ابن الأزرق: **«وقال البغوي: لا بأس أن يُسمَّى القائم بأمر المسلمين أمير المؤمنين والخليفة، وإن كان مُخالفًا لسيرة أئمَّة العدل»**.

يُبرز حقيقة وجود فجوةٍ تاريخية مؤكدة وراء الاستمرارية الشكلية بين الفترتين في الظاهر. ويتضح التعارض الذي يُشير إلى استبدال النظام الأرضي بسلطة سماوية في مستوى آخر، ألَا وهو الانفصال الحاصل بين علماء الدين والأمراء بعد أن كانت السلطتان متحدتَيْن في عهد الخلفاء الراشدين. ويكتسي هذا التعارض أهمية قصوى؛ لأنه ثمرةُ أسطورة الكمال السياسي الفذِّ في فترة التأسيس. وتتمثَّل الخطوط الكبرى لهذه الأسطورة في ما يلي: تكاد تكون علاقة الهيمنة بين الأمير والرعية معدومةً؛ وطاعة الأمير لم تكن سياسيةً بل دينية شبيهة بطاعة الله؛ وهذه الطاعة كانت صادقةً ودالَّةً على انصهارٍ بين الحكَّام والمحكومين، وكانت شبيهةً بطاعة الحكومة النبوية التي «**لم تعانِ معارضةً ولا خروجًا**» على حدِّ تعبير التفتازاني(٢). بل إن الأمر تجاوز ذلك إلى حدٍّ تحولت فيه فترة الخلفاء الراشدين إلى جوهرٍ ثابت، يخلو من كل تاريخية، ووظيفتها الوحيدة هي استخدامها ميزانًا تُوزن به الأنظمة السياسية الأخرى. لذا، فإنه من الطبيعي جدًّا ـ وَفْقَ هذه الآراء ـ أن يكون الإسلام «الحقيقي» وراءنا تمامًا، وأن تكون جميع ممارسات ما بعد الفتنة الكبرى في جملتها مجرَّد خروقاتٍ لهذا النظام المثالي. وغالبًا ما يتمُّ إدراج هذا التعارض في الفصول المخصَّصة لأحاديث الفتنة، وعلى وجه التحديد في الفصل المعنون بـ«الفتن والملاحم» الذي سبق تحليله أعلاه. وقد جاء في أحد الأحاديث النبوية المشهورة التي كانت بمثابة أساس البناء التاريخي واللاهوتي لهذا التعارض: «**الخلافةُ بعدي ثلاثون ثمَّ تكون مُلْكًا**». وبعد هذه السنوات الثلاثين الأولى (٦٣٢ ـ ٦٦٢م) التي توافقت مع معايير الحكم الراشد، دخلنا فترةً اتسمت بالانحطاط السياسي وعدم الاستقرار والتوترات وسيادة الفوضى والظلم.

وبما أن التفسيرات اللاهوتية المتعلِّقة بالخطيئة الأصلية غائبةٌ في الإسلام ـ على الأقل فيما يتعلَّق بآثارها الأخلاقية والجسدية في الإنسان والحياة الدنيوية ـ فإنه لا يمكننا أن نرى في هذه الصياغة التي هي ثمرة عمل حرَّاس الشريعة الدينية، سوى تحويلٍ للنموذج الديني للسقوط داخل المجال السياسي. فقد أقيم هذا التعارض بين الفترة الراشدة وما تلاها على نموذج

---

(٢) التفتازاني (سعد الدين، مسعود بن عمر)، **شرح العقائد النسفية**، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٧م، ص٩٦.

السقوط والفوضى الجامحة والاضطراب الحاصل في مواجهة الطبيعة المتناقضة للمدينة، واستحالة احتواء الصراعات والبحث عن طهارة الأصول. وتبعًا لإيراد معظم النصوص على لسان النبيّ، تمَّ إنشاء دائرة محكمة الإغلاق بين النصوص والتاريخ، بين نظامَي التعالي والمحايثة: فإذا كانت الأمور تحدث تاريخيًّا بهذا الشكل، فلأن النبيَّ تنبَّأ بذلك، وبما أن النبوءة موجودةٌ، فلن يحدث شيء بخلافها. ويُدعم هذا المنطق الدائري ـ من جهةٍ أخرى ـ بموقف دينيٍّ حتميٍّ ازدهر مع الأشعرية، وهو المذهب الذي وُلد في القرن العاشر وكان أول المدافعين عنه في القرن الحادي عشر على وجه التحديد: الجويني والغزالي. فهذه العقيدة، التي حاربها ابن رشد ـ كما سنرى في الفصل التالي ـ طوَّرت فكرة اعتباطية الفعل الإلٰهي، وحطَّت من استقلالية إرادة الإنسان من أجل استبدالها بفكرة القدرة الإلٰهية الكلية التي تقدِّر للإنسان الخير كما تقدِّر الشر. ومن خلال نقله إلى المجال السياسي، أضحى لاهوت التعسُّف الإلٰهي هذا داعمًا لفكرة عجز الإنسان عن تنظيم المدينة باعتبارها فضاءً مشوشًا يعيش دومًا على أعتاب الفوضى؛ ولهذا فلا مناص من الاعتماد على رحمة الله والإيمان بأنه لن يخذل أمته وسيُجنِّبها الكوارث وسوء المصير. وقد كان من شأن هذه الرؤية المتعلِّقة بالسقوط واقتراب النهاية، والتي لم تتوقَّف عن التنامي مع تزايد الأزمات في العالم الإسلامي، أنْ جعلت من المستحيل فقهيًّا تطبيق هذا المعيار بسبب استحالة التوصُّل إليه. فهل يتعلَّق الأمر بقاعدة يجب اتباعها كمثالٍ فقهيٍّ، أم ببناء نموذجٍ سياسيٍّ يجب استحضار كماله من أجل قياس مدى الانحطاط الذي وصله البشر على المستوى السياسي؟

لقد كرست أسطرة فترة الخلفاء الراشدين بوصفها المعيار الواجب الاتباع، فكرة أن حكم هؤلاء الخلفاء كان «دينيًّا»، في حين كان حكم من جاء بعدهم «سياسيًّا». وإذا كان لهذه المقالة فضلٌ في لفت الانتباه إلى حقيقة تاريخية لا يمكن إنكارها، وهي أهمية إضفاء الطابع المهني على السياسة وفصلها عن الدين منذ قيام الحكم الملكي الأموي، فهي تميل مع ذلك إلى حصر إسلام التأسيس في المجال الديني المحض، وهو ما يعزِّز القراءة الأسطورية للفقهاء من جهة، ويمنع ـ من جهةٍ أخرى ـ تقدير فترة الأصول هذه حقَّ قدرها. لكن هذه المقاربة استقرائية ومابعدية؛ إذ وُلدت مع تزايد

الابتعاد عن الإسلام في مرحلة التأسيس، وخاصةً في فترة متأخرة شهدت تلاشي الخلافة بعد سقوط بغداد في سنة ١٢٥٨ ميلادية، وقد تمَّ تسليط الضوء عليها بشكلٍ كاملٍ سواء من قِبل القلقشندي (١٣٥٥ ـ ١٤١٨م)، وابن الأزرق (توفي في عام ١٤٩١م)، أم ابن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م)، كما سنوضِّح لاحقًا. وفي الجملة، فقد وُجد في هذه الكتابات التي تحمل لاهوت التأسيس ميلٌ لعرض فترة ما يُسمَّى بالخلفاء الراشدين وكأنها فترة خالية من كل هيمنة، وتكاد تكون بلا سياسة، بسبب تميُّز الفاعلين فيها بطابع القداسة. والحقُّ أنه لا يمكن فهم هذه الرؤية المؤسطرة لحكومة الخلفاء الراشدين إلا في ضوء ما سيقع لاحقًا؛ أي: حين يغدو التفاوض على السلطة لا يتمُّ إلا بقوة السلاح. فقياسًا بهذا التغيير، تظهر الفترة الأولى على أنها فترةٌ دون هيمنة. بيد أن هذا أبعدُ ما يكون عن الواقع، بما أن الهيمنة كانت تُمارس فعليًّا، لكن عبر قنواتٍ أخرى غير العنف المسلَّح. إنها أسلحة النقاش وتبادل الخُطب التي قد تصل أحيانًا حدَّ العنف اللفظي، ومختلف المشروعيات الشخصية التي سمحت بامتلاك السلطة دون استخدام السلاح. إنها فكرة حكم سياسيٍّ يخضع لنموذج التقوى، وسلطة عادلة وقوية لا تستخدم الوسائل القسرية بل تقتصر على التعبير عن السطوة، في مجتمعٍ ما يزال مُجمَّعًا ومُوحَّدًا يرقب فيه الأمير اللهَ في سلوكه إلى درجة رفض تحويل السلطة لخدمة مصلحته الخاصَّة. ووفقًا لهذا المخطط، فإن فضيلة التقوى الدينية هي ـ في نهاية المطاف ـ الأداة الوحيدة للحدِّ من إساءة استخدام السلطة. ومن وجهة النظر هذه، فإن استدعاء هذه الفضيلة الدينية ملجًا وحيدًا ضد التعسُّف في المجال السياسي، يعكس اضطرابَ فِقْهٍ ظلَّ حبيس نماذج حكم مثاليٍّ ولم ينجح في أن يتشكَّل في صورة قوانين وضعية يمكن التفكير في استحداثها بشكل مستقلٍّ عن السياقات التاريخية للتأسيس وعن الرجال الذين ساهموا فيه. وبعبارة أخرى، ومن أجل نقد هذا النموذج الذي ما يزال حاضرًا اليوم ومنغرسًا بقوة في الخطابات التي تسعى إلى تحديد الخصوصية السياسية للإسلام، فإننا نقول إن عمر بن الخطاب أو أبا بكر الصديق ـ على سبيل المثال ـ لم ينجحا في الحكم لأنهما كانا شديدي التقوى؛ بل لأنهما كانا رجلَي سياسة ناجحَيْن (من خلال روح العدالة التي كانت تحركهما، ومن خلال تأسيس سلطة مركزية موحَّدة، واستنباط قواعد فقهية، وإنشاء مؤسسات، إلخ) وأن فضيلة التقوى استطاعت أن تساعدهما في الإيفاء بواجباتهما السياسية.

ذبول الفقه:

وهكذا ظلَّ الفقه السياسي أسيرَ قراءة وإعادة قراءةٍ للتجارب التاريخية للصدر الأول للإسلام، في حين عزَّز غياب عملية تقنين مؤدية إلى دسترة الفقه من عدم تلاؤم المعيار الفقهي مع الحقائق السياسية الملموسة، في وقتٍ كانت فيه السياسة تتوطَّد بوصفها حقلًا تحدِّده علاقات القوة المحضة. وقد سبق لابن المقفع في **رسالة الصحابة** الموجَّهة إلى الخليفة العباسي الثاني أبي جعفر المنصور، أن اقترح على هذا الملك القويّ تقنينَ الفقه وتشكيل هيئة مرجعية تشريعية يعتمدها نظام الحكم الجديد. وقد كان هذا الأمر في ذهن الأب الروحي للآداب السلطانية ضروريًّا لمعالجة وضعية تفتُّت الفقه والتشريعات التي كانت تعتمد فحسب على الآراء الشخصية أو المذهبية للقضاة. ومن المؤكَّد أن نصيحة ابن المقفع لم تشمل الفقه السياسي؛ بل تتعلَّق بفقه العقوبات. ومع ذلك، فقد كان يمكن لهذه الفكرة أن تؤدي إلى انطلاق مسارٍ لتقنين الفقه، لكن المنصور رفض هذا الاقتراح ربما لأنه لم يكن يريد المساسَ بالتنوُّع الذي كانت تتميَّز به التشريعات المتولِّدة عن تفسير النصوص المقدَّسة، وخاصةً عن دراسة السُّنَّة العملية للنبيِّ والصحابة الأوائل. وبهذا، فإن هذا الخيار ترك الفقه يتحرَّك ويزدهر خارج دائرة السلطة. وتبعًا لذلك، فقد كان يُطلب من السلطة السياسية تطبيق الشريعة في جميع الأمور المتعلِّقة بالمجالات الجنائية والمدنية والاقتصادية، وما إلى ذلك؛ ولكن السلطة في حدِّ ذاتها لم تكن مقيَّدةً في الواقع بأيِّ قانون. فقد أصبح القتل السياسي ـ على سبيل المثال ـ عنصرًا لا مفرَّ منه في الممارسات السياسية، حتى إنه استُبطن دينيًّا كما يتضح من مثال الخليفة هارون الرشيد حين قام يستخير الله وهو متمسِّك بأستار الكعبة لمساعدته على التخلُّص من وزيره جعفر البرمكي (الجاحظ، **كتاب التاج**، م.م.س، ص١٥٠). وبما أن الشريعة تحرِّم القتل، والقتل هو شريعة السياسة، فإن هذا الواقع لممارسات السلطة يُظهر بوضوح أنه يصعب قبول فكرة إخضاع السياسة إلى الشريعة، وأنه يوجد بحكم الواقعِ انفصالٌ بين الاثنتين.

على أن علاقة التخارج (extériorité) هذه، هي ما سيرثه الفقه السياسي المولود في القرن الحادي عشر، في سياقٍ اتصف بتزايد تفتُّت السلطات المحلية وضعف الحكومات. ومع استمرار الفقه في استدعاء هذا المعيار

للحكم الراشد، بسبب المحافظة والمثالية، إلا أنه سيضطر لمسايرة السياسة وإن كان من خارجها. ويمكننا هنا بالفعل استنتاج ملاحظة أولى حول ضعف المعيار: إنه ينبع من عدم قابليته للتطبيق، كما يلاحظ هانس كيلسن (Hans Kelsen): «**يُمكن للمعيار القانوني أن يفقد صلاحيته في حال ظلَّ بشكلٍ دائم غير مطبَّقٍ وغير محترم**»[٣]. ولكن بعيدًا عن مسألة تطبيق المعيار، هل كانتً هذه الأحكام التي قرَّرها الفقهاء من باب الفقه حقًّا؛ أي: هل كانت من جنس التشريعات والقواعد التي يترتَّب عليها العقاب في حال عدم تطبيقها، أم كانت بالأحرى مجرَّد انعكاسٍ لعُرْفٍ قد يكون معترفًا به ضمنيًّا في مستوى التقاليد الدينية لكن لا تحترمه ولا تدافع عنه الدولُ ذاتها بصفةٍ دائمة؟ فقد كان من غير الوارد ـ في ظلِّ هذه الظروف ـ أن يتولَّى القضاة والحكَّام (وهم معيَّنون من قِبل الأمير) فرض عقوبة ضد أمير مغتصب أو ظالم. وتبعًا لذلك، كانت السمة الرئيسة لهذا «الفقه» أنه ظلَّ ضعيفَ الفعالية، خاصةً وأنه مشكَّلٌ من مجموعةٍ من الأعراف؛ أي: من معايير تحتلُّ أدنى درجات سُلم المعايير الفقهية. ولذلك، فإن الأمر لا يتعلَّق فحسب بفقه سياسيٍّ موجود بالقوة، ولا يتمتَّع بأي إلزامية؛ لأنه لا ينتج عن تجاوزه أيُّ عقوبات.

ومن هنا، فإن التفاوت بين ممارسة سامية وحاملة لطابع أسطوري، ووقائع تقتضي التكيُّف معها، من شأنها إظهار الغزالي أو الماوردي أو الجويني مؤسسين لقاعدة شرعية ومنظِّرين في الوقت نفسه لخلافها. غير أن هذه الأحكام المزدوجة في الفقه لا تُميز التشريع الإسلامي وحده، إذ نجدها في جميع الممارسات القانونية الكونية التي لا تخلو من ثنائية الإعلان عن قاعدة من جهة، وخرقها من جهة أخرى. ولهذا السبب نجد في النُّظم القانونية استثناءاتٍ تستجيب للحالات التي تكون فيها القاعدة غير ملائمة لظروف الواقع والتاريخ. وقد جعلت بعض الاتجاهات القانونية، مثل التقريرية (le décisionnisme) والتيارات المناهضة للتقيد الحرفي بالنص، من الاستثناء ومن نقد المعايير العالية التجريد وغير الشخصية ـ أساسًا للتفكير في القانون والممارسات القانونية. ومع ذلك، فإن الاستثناء في هذه التيارات يستمدُّ شرعيته من القانون ذاته؛ وهو بذلك يؤكِّد القاعدة التي لا تتعزَّز إلا

(٣) Hans Kelsen, **Théorie pure du droit**, Neuchâtel, La Baconnière, 1988, p. 288.

من خلال أساسٍ جديد. لكن هذا الأمر لا ينطبق على فكرة الاستثناء عند فقهاء الإسلام؛ لأنهم يعتبرون التاريخ السياسي للإسلام ـ في الواقع ـ مجرَّد حالة استثنائية دائمة، وانحرافًا عن النظام المثالي الذي سبق تحليل أساسه اللاهوتي أعلاه. وبسبب الدخول في عصر المُلْك العضوض؛ أي: السلطة التي تعضُّ ممتلكات الرعية وتنهش مصالحهم، فإن التاريخ ـ باستثناء تاريخ التأسيس ـ ليس سوى استثناء بائس سياسيًّا، ويجب عليه الالتفات نحو الماضي ليُعيد ارتباطه مع النماذج الصالحة أو التي يأمل أن يجدها في ذاك المستقبل الذي يتحدَّث عنه علم الأخرويات؛ أي: عدالة الله العليا. وهذا ما يؤدي إلى إفقار كبير للفقه، لعل من سماته غياب كل طابع إلزاميٍّ في المجال السياسي.

ومن أجل توضيح فكرة ذبول الفقه، دعونا نأخذ مثال الجويني الذي يبدو لنا ـ من وجهة نظر أصول الفقه ـ أكثر دقَّةً وتبصُّرًا من الماوردي، وفي المستوى الفكري أكثر تماسكًا ووضوحًا من تلميذه الغزالي. ففي أحد الفصول الأولى من كتاب **غياث الأُمم**، يتصدَّى الجويني للدفاع عن قاعدة اختيار الإمام، ويبحث في صفات المؤهلين لاختيار الإمام؛ أي: مجموعة الأشخاص الأبرز في المجتمع (أهل الحل والعقد) المخوّلين عقد الإمامة. وبما أن الشريعة هي المرجعُ الذي ينبغي أن نعود إليه في تأسيس القاعدة الشرعية، فهل يمكننا حينئذٍ أن نأمل في العثور على آية قرآنية أو حديثٍ نبويٍّ يمكِّننا من استخلاص مثل هذا المبدأ؟ يجيب الجويني بلا. ومن هنا، فإن حلَّ مسألة الأساس الفقهي لمبدأ الانتخاب يستدعي فكرةً أساسيةً أخرى في الفقه الإسلامي السُّني: وهي الإجماع؛ أي: اتفاق الأمَّة، وهي فكرة رفضها الشيعة واستبدلوها بعقيدة عِصْمة الإمام الذي يعوِّض عِصْمة الجماعة المسؤولة عن الأمَّة. فما هو أساس الإجماع الذي يشكِّل المصدر الثالث للشريعة، وهو مبدأ أصلٌ في فقه السياسة الشرعية، كما يلاحظ الجويني، بما أن جميع القواعد الفقهية مستقاة منه؟ (**غياث الأمم**، م.م.س، ص٣٩، وكذلك ص٤٢). وبعض الفقهاء يقرِّرون هذا المبدأ انطلاقًا من حديثٍ نبويٍّ يقول: «**لا تجتمع أُمتي على ضَلالة**». وبفضل هذا الحديث، تمَّ رفع الاختيار الجماعي والمبادرات التاريخية المشتركة إلى مصاف مصدر للتشريع، ومن هنا أهمية الأمثلة التاريخية التي تعود إلى فترة التأسيس كما سبق أن رأينا

أعلاه. ولكن الجويني يتحدّى ـ بشجاعة وبكثير من الوضوح ـ تأسيس الإجماع على حديثٍ نبويٍّ اعتبره محتملًا لوجوهٍ أخرى من التأويل تتعلّق من باب أولى وأحرى بالعقائد. أضف إلى ذلك ـ كما يقول ـ أن الاستشهاد بحديثٍ نبويٍّ عُرضةٌ لتقلُّبات التاريخ وللأخطاء التي تمنعه من أن يُتخذ أساسًا لإثبات مبدأ فقهيٍّ يمكن أن يحدِّد بشكلٍ حاسم سلوكَ البشر وأفعالهم: «**ولا مطمع في إثبات الإجماع بخبر الرسول، فإنهُ لم يتواتر عنه ﷺ نَصٌّ في الإجماع يدرأُ المعاذير ويقطع التجويز والتقدير، وقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» نقله معدودون محدودون معرَّضون لإمكان الهفوات والزلّات، على أنه يتطرق إليه سبيل التأويلات**» (المرجع نفسه، ص٣٤ ـ ٣٥). لذا، فإن نصَّ هذا الحديث لا يمكن اعتماده قاعدةً صلبةً لتقرير الأحكام الفقهية. فكيف يمكن إذن إثبات مبدأ الإجماع؟ إن الأساس في ذلك، كما يقول الجويني، هو ما جرى عليه العُرْف: «**مدار الكلام في إثبات الإجماع على العُرْف واطراده وبيان استحالة جريانه حائلًا عن مألوفه ومعتاده. فكل ما يتعلّق بالدُّوَل والأديان والمِلَل، فالعُرْف مستمرٌّ على اتباع شَوْفٍ ومطمح يجمع شتات الآراء ويؤلِّف افتراق الأهواء. وبهذا السبب انتظم أمر الدين والدنيا**» (المرجع نفسه، ص٣٩). وقد اختار الصحابة أبا بكر خليفةً لهم بعد موت النبيِّ، ولم يعترض أحدٌ على هذه الطريقة ولا أنكر أمرها؛ بل إن الجميع أعرب عن الموافقة وأظهر القبول، وهذه هي طبيعة الإجماع. وتُشير هذه التفصيلات إلى أهمية العودة إلى تاريخ الإسلام عند الفقهاء؛ لأن مبدأ انتخاب الأمير لا يستند إلى العقل ـ وهي إمكانية يستبعدها المتخصِّصون في فقه السياسة الشرعية ـ بل بالرجوع إلى مصادر التشريع؛ وفي هذه الحالة، العودة إلى السُّنَّة التي نقلها الصحابة عن النبيِّ.

ثم يعود الجويني بعد الدفاع عن هذا المبدأ وتأصيله فقهيًّا، إلى مسألة أهل الاختيار وهم من يُشار إليهم بعبارة غامضة هي «أهل الحل والعقد»؛ أي: من يمكنهم شرعيًّا إبرام عَقْدِ الإمامة أو نقضه. من هم؟ وكم عددهم تحديدًا؟ بعد كثيرٍ من النقاش حول عدد الأشخاص الذين يمكنهم اختيار الإمام، نكتشف أنه يمكن الاكتفاء بشخصٍ واحد، وأن «**الإمامة تَثْبُتُ بمبايعة رجلٍ واحدٍ من أهل العَقْد**» (المرجع نفسه، ص٥٩). والأهمُّ من ذلك، كما يلاحظ الجويني، هو أن باحثًا أو حكيمًا أو فقيهًا أو زعيمًا قبليًّا له سلطةٌ

وصيتٌ ومعرفةٌ بكيفية اختيار الآخرين، يمكن أن يبايع من يصلح للإمامة، شريطة أن يكون مدعومًا بالضرورة بقوة عسكرية وله ما يكفي من الأشياع والمناصرين: «**إن بايع رجلٌ واحدٌ مرموقٌ،كثير الأتباع والأشياع، مُطاعٌ في قومه، وكانت مَنْعَتُهُ تُفيد ما أشرنا إليه؛ انعقدت الإمامة**». ويمكن للبيعة، كما يضيف الجويني، أن تنعقد في كنفِ السريَّة المطلقة، قبل أن يخرج الأمير «المنتخَب» إلى العلن. لكن الجويني يلاحظ أن اختزال أهل الاختيار في شخصٍ واحد، يلغي مبدأ الإجماع ذاته الذي يقوم نظريًّا على اتفاق الأمَّة واتفاقِ جماعة، لا على انعقاد الإمامة بناءً على بيعة شخصٍ واحدٍ. ولذلك، فإن «**الإجماع ليس شرطًا في عَقْدِ الإمامة بالإجماع، فانتفى الإجماعُ بالإجماعِ**» (المرجع نفسه، ص٥٥). ويعتمد منطق الجويني التدرُّج التالي: بما أن الاختيار وما ينتج عنه من عقد بيعة شرعيٍّ ملزم هو شكليٌّ محض، ولأن الإجماع لا يمكن الاعتداد به في ذاته حجَّةً على انعقاد الإمارة؛ فلا بدَّ إذن من وجود سببٍ أساسيٍّ تنعقد به رابطة الإمرة والانقياد التي ستكون أقوى من هذه الشكليات الفقهية البسيطة. إذن، يوجد شيء آخر إضافي يستند إليه تنصيب الأمير، ويكون هو سِر المُلْك. وهذا الشيء هو الاستظهار بقوة عسكرية راسخة (انعقاد الشوكة) وظهور عشيرة قوية حامية تدفع العشائر الأخرى إلى اتباعها والامتثال لها؛ لأنه ـ حسب الجويني ـ «**اتفق العلماء قاطبةً على أن رجلًا من أهل الحل والعَقْد لو استخلى بمن صلُح للإمامة وعقد له البيعة، لم تثبُت الإمامة**» (المرجع نفسه، ص٥٦). وهكذا يتمُّ استبدال اتفاق العلماء حول ما يتعلَّق بجميع أمور الرعية، برضًا ضمنيٍّ ناتجٍ عن علاقة الإمرة والطاعة، وعن إرادة الجهاد التي يعبِّر عنها أباطرة الحرب. وهنا تقترن الحيلة الفقهية التي تؤدي إلى إبطال الإجماع بالإجماع بحذلقة لغوية تجعلنا ننتقل من عقد الإمامة إلى انعقاد الشوكة؛ أي: من حقيقة قيام عقد الإمامة على إرادة متعاقدين، إلى حقيقة قيامها على قوةٍ تفرض نفسها بحكم الأمر الواقع. وهكذا نمرُّ من عقدٍ اختياريٍّ إلى القوة المفروضة، ومن «عقد» ناتج عن حرية اختيارٍ وتكليفٍ إلى «انعقاد» شوكة لا دخل لإرادة أهل الحل والعقد فيه. يكفي إذن مجرَّد تحذلق لغويٍّ بسيط لنجد أنفسنا ننتقل من الفقه إلى السياسة، ومن العقد إلى غيابه، ومن الاختيار إلى فرض القوة المحضة، وهو التحذلق الذي يسمح ـ رغم الفوارق الكبيرة بين لفظي «العقد» و«الانعقاد» ـ بالبقاء في الحوض الدلالي نفسه.

ومقابل انسحاب الفقه، وتعليق الشريعة أو على الأقل ما يمثّل وجهها الباهت، طرح الفقهاء حججًا تبرِّر موقفهم. وقد وظَّفوا مفهومين فقهيين أساسيين بغية الإفصاح عن الوضع الاستثنائي (الدائم) في السياسة أو حالة الطوارئ التي يجب التطبيع معها في ظلِّ غياب نظام فقهيٍّ قائم بالشكل المطلوب. ويتمثّل **الأول**: في مفهوم «الضرورة» الّذي يشير إلى حالة الخضوع إلى إكراه خارجيٍّ وعدم القدرة مطلقًا على التصرُّف بحرية. وتتجلّى الأهمية السياسية لهذا المفهوم في قاعدة فقهية عامَّة تنصُّ على أن «**الضرورات تُبيح المحظورات**» (أي: ما يعادل «**حكم الضرورة**» أو قاعدة أن للضرورة أحكامها في القانون الروماني *necessitas legem non habet*). أما **المفهوم الثاني**، فهو مفهوم «المصلحة»؛ أي: المنفعة أو الفائدة أو الغُنْم الذي يمكن استخلاصه من شيء ما. وغالبًا ما يُقدَّم هذا المفهوم ـ وقد درسناه في الفصل السابق ـ مقترنًا بضديده «المفسدة»؛ أي: الأذى والخسائر والأضرار التي يمكن للمرء أن يتكبَّدها في صورة تمسُّكه المطلق بالقاعدة. فكلما كان من الضروري تقديم قاعدة فقهية تحسم مسألة وجوب التوافق مع الشريعة من جهة، أو مع الواقع والضرورة من جهةٍ أخرى، يوازن الفقهاء بين المفهومين المذكورين. ولا علاقة تقريبًا لمفهوم المصلحة عند الفقهاء بذاك الذي رأيناه عند كتَّاب الآداب السلطانية، وتحديدًا مع البلخي. فالمصلحة عند هذا الأخير، تشير إلى المنافع المدنية التي يحقِّقها السياسي بفضل قوة تدبيره، في حين تُختزل عند الفقهاء في منع غرق البلاد في الحرب الأهلية التي تتهدَّد المجتمع بفعل تضارب المصالح والاختلافات العقائدية. ومن هنا يغدو مفهوم المصلحة منحصرًا في مسائل الأمن، لتتماهى بذلك مع الخروج من حالة الطوارئ، وهو ما لا يمكن ضمانه إلا بالدفاع الفقهي عن الأمراء الأقوياء. ويبيِّن الاستدعاء المستمرُّ للمقارنة بين الفوائد (المصالح، المنافع) المأمولة من عزل أميرٍ غير عادل، والأضرار التي تُرافق مثل هذا الفعل الخطير والمدمِّر في نظر الفقهاء، أننا إزاء تصوُّر فقهيٍّ يقدِّم المصلحة على العدل. لكن مثل هذا النهج الذي يفصل بين مفهومي المصلحة والشريعة؛ أي: المنفعة والعدالة، ويراهما متضادين، يُخرج تعريف المصلحة العامَّة من مجال السياسة ويجعل السياسة غير معنيَّة بالمصلحة العامَّة، باستثناء الحفاظ على الأمن ومنع المجتمع من الوقوع في حرب الكلِّ ضد الكلِّ.

وعلى هذا الأساس يتمُّ التضحية بالفقه على مذبح أمن البلاد ودفاعًا عن بقاء الجسد السياسي ومعتقداته وقيمه. وبالدفاع عن الاستثناء واختيار المصلحة معيارًا فقهيًّا حصريًّا، وإضفاء الشرعية على سلطة أمراء الاستيلاء، وتقديم الضرورة على المعيار، ها نحن في عالم يمكن وصفه بأنه «ميكافيلي»، لولا الدعوة إلى بعض نماذج الحكم، مثل السلطة الرعوية، والتذكير بقواعد الأخلاق التي بمقتضاها كنَّا نأمل ألَّا نرى الأمراء يتحوَّلون إلى وحوش أو إلى فراعنة، وهؤلاء يمثِّلون صورة الظلم والطغيان في الثقافة الإسلامية. وإذا تجرأنا على الحديث عن عالم مكيافيلي؛ فذلك لأن الفقهاء بدفاعهم عن الضرورة ضد العدل، أزالوا كلَّ العوائق التي قد تؤثر في التعبير عن شهوة السلطة. ولذلك، ليس غريبًا أن نلاحظ أن فكرة «مصلحة الدولة» ستولد في حضن ممثلي الفقه، لا من تقاليد الآداب السلطانية التي اكتشفت مع ذلك معالمها وفكَّرت في شروطها. وهكذا، سنشهد في منتصف القرن الخامس عشر، وفي عهد الإمبراطورية العثمانية الوليدة، وتحديدًا تحت حكم محمد الثاني الفاتح، ولادة مفهوم «دولتي منافع»؛ أي: مصالح الدولة، وهو المبدأ الذي برَّر به فقهاء الإمبراطورية قانونَ قتل الإخوة وسنّ عادة قتل إخوة السلطان خنقًا[٤]. كما دفع نفس مبدأ البحث عن استقرار الدولة السلطانَ محمدًا الثالث (١٥٩٥ ـ ١٦٠٣م)، بعد قرنٍ من الزمان، إلى وضع أولاده ـ أمراء الإمبراطورية ـ **«في مكان سريٍّ من القصر الإمبراطوري في مكان يُسمَّى القَفَص، مع ما للفظ من دلالة»**[٥]. فقد حبسهم في سجن قصره خوفًا من تحالفهم مع العسكر واستيلائهم على السلطة قبل موته. وبذلك انضمَّ الفقه إلى تقليد الآداب السلطانية في الاعتراف بالسياسة حقلًا له قوانينه الخاصَّة، ويعمل وفق قواعد ميزان القوى. لكن عمل الفقهاء يتجاوز مجرَّد الاعتراف البسيط بوجود طبيعة خاصَّة للسياسة، ليغدو تعبيرًا عن عجز الفقه في مواجهة القوة. فولادة المفهوم «الشرقي» لمصلحة الدولة قبل قرنين من ظهوره في أوروبا في الأدبيات السياسية مع بوتيرو (Botero)، ونُودِي (Naudé) أو

(٤) G. Veinstein, «L'Empire dans sa grandeur (XVIe siècle)», dans **Histoire de l'Empire ottoman**, sous la dir. de R. Mantran, Paris, Fayard, 1989, p. 165.

(٥) المصدر السابق نفسه، ص١٦٦.

ريشيليو (Richelieu)(*)، يُشير إلى الأدوار المتعاكسة والمتصالبة التي سيقوم بها القانون لحظة انبثاق الحداثة السياسية: فإذا كان تبرير الاستبداد قد تمَّ في الشرق على يد الفقه، فإن انتصار الحكم الملكي المطلق في القرن السابع عشر في الغرب سيكون مدعومًا في البداية بالقانون (بودان Bodin، على سبيل المثال)(*)، لكنه سرعان ما سيتأثر بالنشاط القانوني القوي الذي وُلد في عصر الأنوار، والذي سيؤدي إلى ردَّة فعلٍ قوية تجاه حصر السياسة في مجال الأمير من جهة أولى، وفرض إشراك المحكومين في مجال السلطة من خلال نظريات العقد من جهة أخرى.

طبيعة العَقْد في فقه السياسة الشرعية:

إن الطبيعة التعاقدية للمؤسسة السياسية قد خمنها فقهاء الإسلام، وهذه إحدى سمات حيوية الفكر الفقهي التي لا يمكن إنكارها عليه منذ ولادته. فالإمامة؛ أي: القيادة العليا للشؤون السياسية، هي عقدٌ يربط طرفَيْن ويُشرك بينهما، الأمير من جهة، والمجموعة أو الفرد المخوّل تنصيبه في مهمته من جهة أخرى. ولنترك جانبًا مشكلة اختزال العقد في مجرَّد إجراء شكليّ، أو تفتُّت روح الفقه، ولنفحص فكرة العقد ذاتها. فما هي الأسباب التي جعلت الفقه يخسر كلَّ قوة الإلزام التي يتميَّز بها القانون بشكلٍ عام، بصرف النظر عن تدخُّل قانون الاستثناء؟ ما الذي قاده إلى هذا الضعف الذي سيغدو من طبيعته؟ للإجابة عن هذه الأسئلة واستكمال التفصيلات السابقة حول طبيعة

(*) جيوفاني بوتيرو (Giovanni Botero) [١٥٤٤ ـ ١٦١٧م]: أديب ومفكر سياسي إيطالي. اشتهر بتنظيره لمفهوم «مصلحة الدولة» وكتب أول مصنف أوروبيّ يتناول هذا المفهوم في تضادٍ واضحٍ مع أطروحات ميكيافيلي ومع الأدبيات القانونية السياسية الفرنسية السائدة في عصره [المترجم].

ـ غابريل نودي (Gabriel Naudé) [١٦٠٠ ـ ١٦٥٣م]: باحث فرنسي موسوعي الثقافة، من منظري «مصلحة الدولة»، وكتب في العديد من المواضيع بما ذلك السياسة والدين والتاريخ [المترجم].

ـ أرماند جان دو بلاسيس دو ريشيليو (Armand Jean du Plessis de Richelieu) [١٥٨٥ ـ ١٦٤٢م]: هو رجل دولة ورجل دين ونبيل فرنسي. كان رئيس وزراء الملك الفرنسي لويس الثالث عشر. مؤسس أكاديمية اللغة الفرنسية، وتميَّز بالحنكة السياسية، وبتأكيد سلطة الملك ومحاربة طبقة النبلاء الذين انحسر نفوذها السياسي في أيامه وخسرت الكثير من امتيازاتها [المترجم].

(*) جون بودان (Jean Bodin) [١٥٣٠ ـ ١٥٩٦م]: فيلسوف فرنسي يُعتبر صاحب نظرية السيادة، وكان من أنصار التسامح الديني، ومستشارًا للملك هنري الرابع [المترجم].

المعيار، وحول شرعية حالة الاستثناء الدائمة، سنحاول أن نرى كيف تمَّ التفكير في هذا العقد. ما هي النماذج الفقهية التي يمكن أن تكون قد استُخدمت مثالًا في اعتماده، وما هي العلاقة الفقهية ـ وليس السياسية ـ بين الحكَّام والمحكومين التي يمكن أن يُنشئها هذا المفهوم للعَقْد؟

حين يناقش الجويني عدد المتعاقدين ويدافع عن فكرة أن «**الإمَامَة تَثْبُتُ بمبايعة رجلٍ واحدٍ من أهل العَقْد**»، يقدِّم لنا فكرةً مختصرةً بدت لنا ضروريةً لفهم المبادئ الكامنة وراء فكرة العقد: «**والعقود في الشرع مولاها عَاقِدٌ واحدٌ**» (**غياث الأمم**، م.م.س، ص٥٥). فهذا الاختزال لعدد المتعاقدين في شخصٍ واحدٍ هو ـ من الناحية الشرعية ـ الضامن لإلغاء توافق الأمَّة على الأميرِ الذي سيحكمها. فكيف انقاد الفقه إلى اختزال عدد أهل الحل والعقد، بما أدى إلى استبعاد المحكومين من المجال الشرعي لاتخاذ القرار؟ إذا أمكن للجويني اختزال عدد المتعاقدين إلى شخصٍ واحد؛ فذلك لأنه تمَّ النظر إلى عقد الإمامة على شاكلة العقود الخاصَّة الأخرى، بما في ذلك عقد النكاح وعقد البيوع. ولذلك، اشترط بعض الفقهاء في تنصيب الإمام وجود شاهدَيْن كما هو الحال في عقود الزواج. ففي مثل هذه العقود، يهدف حضور الشهود إلى أن «**يقع بحضورهم الإشاعةُ والنَّشْرُ والإذاعةُ**». لكن الجويني يدافع عن الموقف المعاكس؛ أي: الموقف الذي لا يتطلَّب شهودًا. فهو يرى أن عدد الشهود (اثنان حسب الباقلاني وأربعون حسب الشافعي) يقع في مجال التقدير الشخصي الخاضع للشكِّ وعدم اليقين، في حين أن ما يهمُّه بوصفه فقيهًا هو سن القاعدة على درجة عالية من اليقين. وإذ يرفض الجويني نموذج عقد النكاح، فإنه يستقي حجَّته من العقود الخاصَّة الأخرى؛ أي: عقود البيوع[٦]، وهي عقود لا حاجة فيها لوجود شهودٍ وإن كان ذلك أمرًا مندوبًا: «**وقد نُدِبْنَا إلى الإشهاد على البيوع**» (المرجع نفسه، ص٥٩). ومن هنا، فلا ضرورة لأن يخضع تعيين الأمير إلى هذه الأشكال من الدعاية؛ بل ويُمكن أن يتمَّ ذلك في دهاليز السياسة ويكون العقد مع ذلك صالحًا (المرجع نفسه، ص٥٨). ووفقًا لهذا المنطق، فإن «بيع البلد» إلى أمير قويٍّ في سريَّة تامَّة هو أمر شرعيٌّ تمامًا.

ونعثر عند الماوردي على هذا النوع نفسه من الاستدلال الفقهي. فهل

(٦) والبيعة مشتقَّة من الجذر نفسه الذي يُحيل إلى البيع.

يمكننا إذا حدث تنصيبُ إمامَيْن في الوقت نفسه الاحتفاظ بهما معًا؟ تقول القاعدة الفقهية التي تستبعد مبدئيًّا وجود أكثر من سلطانٍ واحدٍ في جميع بلاد الإسلام: «**وإذا عُقِدَتْ الإمامةُ لإمامَيْن في بلدَيْن لم تنعقد إمامتهما؛ لأنه لا يجوز أن يكون للأمَّة إمامان في وقتٍ واحد**». وفي هذه الحالة ـ يقول الماوردي ـ لا يمكننا الاختيار بينهما بالقُرعة كما يقترح بعض الفقهاء؛ بل يجب علينا التحقُّق من صحَّة العَقْدين لفائدة من سبق الآخر في زمن انعقاده. ونحن نجد هذا النموذج نفسه الذي ألهم هذا الحل حاضرًا في عقود الزواج أيضًا، حيث لا يُمكن الاعتراف ـ من الناحية الفقهية ـ في حالة الفتاة التي يزوِّجها وليُّها من رجلَيْن، إلا بمن سبق صاحبه في إبرام العقد. وبهذا، فإن الإمامة لا تُقبل ـ حسب الماوردي ـ إلا بمشاركة عدَّة أشخاصٍ يشهدون إبرامَ العَقْدِ على غرار عقود الزواج، في حين تُعتبر القُرعة صحيحةً من الناحية الفقهية في حالة الاشتراك في الأموال على سبيل المثال.

نرى إذن أن الطابع الفقهي للإمامة يحمل هو أيضًا سمةً أخرى من سمات الخَصْخَصة التي تحدَّثنا عنها في الفصل السابق. ونرى أن عقد الزواج هو أحدُ نماذج تقنين قواعد الحكم، وهو ما يزيد في إبراز هذا الطابع الخاص؛ لأن المرأة في العصر الوسيط كانت أبعدَ من أن تكون مستقلةً قانونيًّا، حتى وإن منحتها بعض المدارس إمكانية تقرير مصيرها في مسائل الزواج مثلًا أو في مسؤولياتٍ قانونية أخرى. ويغيب المحكومون أيضًا عن إبرام هذا العقد، والحال أنهم أولُ من يهمه الأمر. ومن ثمَّ، تظلُّ مصالحهم الشرعية مقيَّدةً بتوافقٍ بين الأمير والشخص الذي ينصبه. وهكذا نرى أن عقد الإمامة يكرِّس بحكم طبيعته ذاتها التي تنزع عنه كلَّ أشكال العلنيَّة ـ ناهيك عن الانحرافات التي أُلحقت به ـ استبعادَ المحكومين وإقصاءهم عن المجال السياسي، ولا تتمُّ إعادتهم إلى هذا المجال إلا بفضل صورة السلطان الراعي، الحاضرة بقوةٍ في هذه الكتابات. لكن هذه الصورة تكتسي عند الفقهاء سمةً أخرى لم نلحظها في الآداب السلطانية؛ إذ نجد المحكومين يُشبَّهون عند عددٍ من الفقهاء بالأيتام الذين يحتاجون إلى وصيٍّ يرعى شؤونهم[7]. ويتعلَّق الأمر هنا فعلًا باستعادة مواقف قرآنية تؤكِّد وجوب

---

(٧) ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٣م، ص١٦.

حُسن معاملة الأيتام، ووجوب التزام الأوصياء بعدم الاستيلاء على ممتلكاتهم. وبهذا، فإننا ما نزال في حدود مفهوم السلطة الأبوية، في حين تقود استحالة إجبار الأمير على أن يكون عادلًا والتصرُّف من أجل مصلحة الجماعة معظمَ هؤلاء المؤلفين إلى اللجوء إلى موضوع تهذيب الأمير وإضفاء الطابع الأخلاقي على نظام الحكم، وقد أصبحا العزاء الوحيد عن غياب الشرعية. وفي الوقت الذي يُشير موضوع المشورة عند مؤلفي الآداب السلطانية إلى التشاور حول التدابير العملية والقرارات الضرورية التي يجب على الأمير اتخاذها مع مستشاريه، نجده يتخذ عند الفقهاء العلماء ـ مثل الغزالي ـ منحًى أخلاقيًّا يختزلها في مجرَّد تذكيرٍ بنماذج السلف الصالح وبعض الوعظ اللاذع الهادف إلى تقييد الأمير أخلاقيًّا، والأمل في إعادته إلى الطريق القويم. وتتمثَّل الصورة العليا التي تبرز فيها مسألة المشورة هذه في رواية أقوالٍ وقصصٍ قادرة على توليد شحنة عاطفية عند الأمير، بحيث يعود معها إلى الطريق الصحيح وإلى الشرعية. فأن تجعل الأمير يبكي عند تذكيره بالعقاب السماويِّ إذا لم يؤدِّ وظيفته وليًّا أو راعيًا، هو الحل اللاهوتي للمشكلة الكبرى المتمثِّلة في ضعف التأصيل الشرعي (juridicisation) للممارسة السياسية وغياب فقه قويٍّ يُعاقب من يخرق قواعده. ولعله من المفارقات أن نرى هذا التصوُّر، وقد ركب زورق تهذيب الأمير، يغرق على شواطئ عدم التسيُّس (dépolitisation)؛ لأن أفضل شخصية يمكن أن تستجيب لهذا المثال اللاهوتي هي شخصية رجل السياسة الكامل، الكفؤ والعادل الذي يرفض تولِّي هذه الوظيفة خوفًا من الله وخشية ارتكاب أخطاء في أثناء ولايته. ويمكن لعدم التسيُّس أن يكون أيضًا ثمرةَ تبخيس الحياة الدنيا؛ وفي هذه الحالة، فإن الشخص الوحيد القادر على الاستجابة لهذا المثال السياسي هو بالضرورة الزاهد أو الوليُّ. إن اللقاء بين الوليِّ والسياسيِّ من خلال العودة إلى نموذج الصدر الأول للإسلام، هو إذن المثال اللاهوتي الذي يحرِّك فقهاء الإسلام، والذي سوف يُعاد استنساخه فعلًا في أغلب محاولات تأسيس السلطة كما سنرى مع ابن خلدون. لكن قبل الوصول إلى هذا المؤلف، دعونا نقترب من صور السلطة والحكم كما وضعها الفلاسفة.

تقليد الفلسفة السياسية في الإسلام

الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية في الإسلام

فكرة المدينة:

في الوقت الذي يتمحور فيه الموروث التاريخي السياسي للآداب السلطانية حول فكرة السلطة والحكم، ويتمحور الموروث الفقهي حول مشكلات الشرعية والمشروعية، فإن موروث الفلسفة السياسية مكرَّسٌ أساسًا للتفكير في المدينة. ومع ذلك، يُشاطر الفلاسفة الفقهاء ـ إلى حدٍّ ما ـ الميل إلى المعيارية التي تُترجم عند الفلاسفة في إرادة تحديد أفضل حكم، وعند الفقهاء في تعريف الشريعة. وتميِّز هذه المعيارية التقليد الفلسفيَّ عن تقليد الآداب السلطانية، الذي تتفوَّق فيه الواقعية والبحث في الممارسات الفعليَّة للسلطة على جميع مقاربات السياسة؛ إذ هي نقطة انطلاقه. وبصرف النظر عن هذا الجانب، يُشاطر الفلاسفة مؤلفي الآداب السلطانية الاهتمام بثقافة تدبير النفس، وتحديد السياسة بالأخلاق. ومع ذلك، وعلى الرغم من وجود عناصر أرسطية (الطبيعانية) أو رواقية (تدبير النفس وسياسة الآخرين) عند مؤلفي الآداب السلطانية، فإنه لا يمكن اعتبارهم ممثلين لتقاليد الفلسفة السياسية التي تستند إلى فيلسوفَيْن كبيرَيْن هما: أفلاطون وأرسطو، لمواصلة الأفكار اليونانية بشأن الغاية العظمى للإنسان المتمثِّلة في السعادة، وهي غاية تتطلَّب تنظيمًا سياسيًّا مثاليًّا، هو المدينة الفاضلة. ويُوجد معيار آخر وضعه ابن رشد (١٢٦ ـ ١١٩٨م) في **مختصر كتاب السياسة** لأفلاطون[١]، وأكَّده

(١) ابن رشد، **الضروري في السياسة (مختصر كتاب السياسة لأفلاطون)**، نقله من العبرية إلى العربية: أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م، ص٧٢.

ابن باجة (١٠٧٧ ـ ١١٣٨م) في بداية **تدبير المتوحد**[٢]، **هو ادعاء الفلسفة بناء خطاب علميٍّ حول السياسة. وهنا نعثر على تمييزٍ دقيقٍ بين العلم والآراء، يُظهر الحدَّ بين الفلسفة السياسية القائمة على البرهنة، والخطابات الأخرى الأدبية والتاريخية التي تتعلَّق بهذا المبحث. ومن خلال وراثته عن اليونان، استقرَّ تراث الفلسفة السياسية في أرض الإسلام حوالي القرن العاشر مع الفارابي (٨٧٠ ـ ٩٥٠م) الذي كان يلقَّب بـ«المعلم الثاني»**، بما أن الأول هو أرسطو. ولم يكن الفارابي فحسب أول فيلسوفٍ كبير في الإسلام بعد الكندي (٨٠٥ ـ ٨٧٣م) الذي فُقدت جُلُّ أعماله؛ بل كذلك أول من تركَّزت فلسفته حول القضايا السياسية، وهو ما يجعل منه باعثًا لتراثٍ سيتواصل لاحقًا في الأندلس مع ابن باجة وابن رشد.

ومن ثمَّ، اتجه الفارابي في البحث عن أُسس علم السياسة نحو أفلاطون وأرسطو، وهو ما يُفسر بناء كل نسقه الفلسفي على أساس إعادة الجمع بين المعلِّمَيْن اليونانيَّيْن حول رهانٍ أساسيٍّ، هو البحث عن الخير. فقد كان التناغم بين آراء أفلاطون وأرسطو مناطَ مهمَّة الفارابي من خلال دحض آراء من يعتقد وجود فرقٍ بين أفلاطون وأرسطو في مستوى تعريف الفلسفة وقضاياها الأخلاقية السياسية، الكونية منها أو الماورائية[٣]. وبالنسبة إلى الفارابي، فإن القضية الأساسية للفلسفة كما عرفها الحكماء، تمتزج بالسعادة العظمى التي يستطيع الإنسان تحقيقها من خلال اكتساب الفضائل. وإذا كانت السعادة الحقيقية في الآخرة من طبيعة ماورائيَّة وغيبيَّة، فإن اكتمال الإنسان في الحياة الدنيا واكتسابه الفضائل أو الكمالات التي يقسمها الفارابي إلى أربعة أجناس (نظرية، وفكرية، وخلقية، وعلمية)، هي الشروط

---

(٢) ابن باجة (محمد بن يحيى الصائغ)، **تدبير المتوحد**، في: **رسائل ابن باجة الإلٰهية**، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩١م، ص٤٠.

(٣) Al-Fârâbi, **al-óam‘ bayna ra’yay al-?akimayn (L’harmonie entre les opinions de Platon et d’Aristote)**, texte arabe et trad. par F-M. Najjar et D. Mallet, Damas, Institut fran5ais de Damas, 1999, p. 152.

إضافة من المترجم:

انظر الأصل العربي وقد عدنا إليه عند الترجمة، في:

الفارابي، **الجمع بين رأي الحكيمين**، قدم له وعلق عليه: ألبير نصري نادر، الطبعة الخامسة، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠١م.

المطلوبة للوصول إلى السعادة القصوى؛ أي: خلاص النفوس(٤). وقد رأى سقراط وأفلاطون وأرسطو، كما يقول الفارابي في فصلٍ حول العلم المدني(٥)، أن الإنسان له حياتان: الحياة الدنيا وفيها يُدرك الكمال الأول، وحياة الآخرة التي يُمكنه فيها معرفة السعادة الحقيقية والخير المطلق. وعلى علم السياسة أو العلم المدني أو ما يسميه الفارابي أيضًا «العلم الإنساني» (**تحصيل السعادة**، م.م.س، ص٣٩) أن يفحص الغاية البشرية التي ليست سوى الحصول على الكمالات والخيرات والفضائل، والابتعاد عن كلِّ ما يمنع الوصول إلى هذه الغاية؛ أي: الشقاء والعيوب والرذائل.

ومن المهمِّ أن نلاحظ ـ وفق قراءة الفارابي للفلاسفة اليونانيين ـ أن تحديد الغاية القصوى للإنسان لا يُستمَدُّ من مقتضياتٍ دينية أو وصايا إلٰهية؛ بل هي تُدرس علميًّا انطلاقًا من عِلمَيْن عظيمَيْن، هما: علم الفلك وعلم الأحياء. فهذان العلمان يجعلان من الممكن اكتشاف وضع الإنسان داخل العالم الأكبر وتحديد مكانته بين الكائنات، بدايةً من الموجود الأول (الله)، وصولًا إلى أدنى الموجودات. أما العلوم النفسية (وتشمل الطبيعيات والإلٰهيات)، فتُفيد من جانبها ما يتعلَّق بالجسم ومختلف الخواص البشرية، وتوضِّح أن الإنسان لا يتميَّز عن غيره من الكائنات إلا بملكته العقلية التي تتبدَّى في العقل العملي والعقل النظري. ودراسة هذا الأخير تضعنا بالفعل على طريق علم الفلك الذي يتصل من هذه الزاوية بعلم الأحياء. ذلك أنه يُنظر إلى العقل البشري في علاقته بتسلسل العقول الذي نجده متماهيًا عند

---

(٤) Al-Fârâbi, **Ta?}il al-sa'âda (De l'obtention du bonheuṙ**, traduit par O. Sedeyn et N. Lévy, Paris, Allia, 2005, p. 17.

إضافة من المترجم:

انظر الأصل العربي وقد عدنا إليه عند الترجمة، في:

الفارابي، **تحصيل السعادة**، قدم له وبوبه وشرحه: علي أبو ملحم، الطبعة الأولى، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٥م.

(٥) Al-Fârâbi, **Fu}?l muntaza'a (Aphorismes choisis)**, traduit par S. Mestiri et G. Dye, Paris, Fayard, 2003, p. 63-64.

إضافة من المترجم:

انظر الأصل العربي وقد عدنا إليه عند الترجمة، في:

الفارابي، **فصول منتزعة**، حققه وقدم له وعلق عليه: فوزي متري النجار، دار المشرق، بيروت، ١٩٧١م.

الفارابي مع النظام الكوني وعقول مختلف الكواكب. وهكذا، فإن هذين العلمَيْن يسمحان بتحديد الحضور المزدوج الأرضي والسماوي للإنسان بدقَّة؛ إذ يُشيران إلى أن النفس البشرية هي «**كالمتوسطة بين العقل والطبيعة؛ إذ لها حواسُّ طبيعية**» (**الجمع بين رأي الحكيمين**، م.م.س، ص٧٤)، فكأنما هي متَّحدة من أحد طرفيها بالعقل المؤدي إلى الباري عزَّ وجلَّ وإلى ذروة كمال الوجود، ومتَّحدة من الطرف الآخر بالطبيعة المؤدية إلى أسفل سلم الوجود. لكن، من أجل نيل هذه الكمالات، يحتاج الإنسان إلى العيش في جماعة (**تحصيل السعادة**، م.م.س، ص٣٩). وهذا الإقرار باستحالة بلوغ الإنسان الكمال والسعادة، وهو في عزلةٍ تامَّة، يُبرر بصورةٍ عقلانية الاجتماع المدنيَّ، ويُقيم العدالة السياسية كما هو الحال في تقاليد القانون الطبيعي القديم، على أساس قدرة كل فردٍ على تهذيب نفسه والحصول على الكمالات.

وفي المدينة الفاضلة، يُكافأ كلُّ شخصٍ حسب جدارته، وتتَّحد مختلف الفئات بالصداقة والوئام والمحبَّة التي ينتجها رئيسٌ يعرف الغاية القصوى من الوجود والسعادة، ويُتقن وسائل إزالة الشقاء. فكيف يُمكن هذا؟ يكفي لذلك، كما يقول الفارابي في **الفصول** (م.م.س، ص٩٩ ـ ١٠١)، منعُ مَلَكَاتِ الروح من النزوع إلى الأعمال المؤدية إلى الشقاء. وبهذا، فإن الشرَّ لا وجود له في ذاته؛ إذ هو مجمل الأفعال الإرادية التي شأنها أن تؤدي إلى الشقاء، والخير هو مجمل الأفعال الإرادية التي شأنها أن تؤدي إلى السعادة. لكنَّ رئيسًا واحدًا فقط، وهو الفيلسوف، يُمكنه العمل على هذه المادة الخام التي هي ملكات الروح من أجل توجيه الميول والرغبات والمشاعر والخيال نحو الفضيلة. فالفيلسوف يملك علوم النفس التي يعرف بها كيفية توجيه مختلف الملكات نحو الخير الذي لا يعدو إخضاع النفس إلى الملكة العقلانية. فكما الطبيب الذي يملك صناعة الشفاء واستعادة الصحَّة ويتوصَّل إلى منع المزاج من الوقوع في حالة عدم توازن، فإن رئيس المدينة الفاضلة يُنتج مدينةً متوازنةً يكون فيها لكلِّ شخصٍ المكانة التي يستحقُّها وفقًا لاستعداداته الفطرية وما اكتسبه من كمالات. وبهذه الصفة، فإن الفيلسوف قادِرٌ على أن يكون طبيبَ المدينة، كما هو الحال في الفلسفة الأفلاطونية. ولكن إذا كان يمكن وصفه بأنه طبيبٌ بسبب قدرته على معالجة

أسقام الروح عند أهل المدينة، فإن الفيلسوف يظلُّ ـ في المقام الأول ـ هو الشخص الذي يُتقن العلوم النظرية، والذي يعلم الموجودات بما هي موجودة (**الجمع بين رأي الحكيمين**، م.م.س، ص٥٦ ـ ٥٧). وعلى أساس هذا التعريف، فإنه لا يمكن أن يُوجد اختلاف بين الفلاسفة الحقيقيين، وهذه هي الفرضية التي ينطلق منها الفارابي في الإبانة عن تطابق وجهات النظر والآراء بين أرسطو وأفلاطون. ومن شأن العلم الصحيح واليقيني، وهو أداة رئيسة لا غنى عنها للفيلسوف، أن تُؤهله لتحديد مختلف الغايات والصناعات لطوائف المدينة بشكلٍ ملائم، حتى يتمكَّن أهلها جميعًا من بلوغ السعادة (**فصول منتزعة**، م.م.س، ص٧٠ ـ ٧١). والفيلسوف هو كائن استثنائيٌّ، وُهِبَ ملكات فطرية واستعدادات طبيعية متفوّقة على الآخرين، ولكنه طوَّرها وهذَّبها بتعلُّم العلوم والفضائل. وهو يملك أيضًا الفضائل العملية مثل الحكمة والفطنة، على سبيل المثال. وأخيرًا، وإلى جانب الخصائص المادية والجسدية التي تجعل جسده كاملًا ومتناغمًا، فإنه يمتلك بالضرورة الفضائل الأخلاقية (الكرم، والوسطية، والعدالة، إلخ) التي تؤدي به إلى تحقيق الخير لذاته، وليس لغاياتٍ أخرى (المرجع نفسه، ص٨٤).

وتقترن صورة الفيلسوف بالحقيقة، كما يراه الفارابي، بمديح الفلسفة التي هي «**بالقوة، الفضائل كلها**» (**تحصيل السعادة**، م.م.س، ص٨١). وتهدف هذه الصورة أيضًا إلى تمييز شخصية الفيلسوف الحقيقي مثلًا عن «الفيلسوف الناقص»؛ أي: العاجز عن الاستفادة من معرفته الفلسفية وعن توجيه غيره (المرجع نفسه، ص٨١)، أو «الفيلسوف الباطل» الذي تحصل له العلوم النظرية لكنه لا يسعى إلى السعادة في الآخرة ويكتفي بالسعادات الزائفة والخيرات الفانية، مثل الملذَّات والثروات والتكريمات (المرجع نفسه، ص٩٢). ولئن كانت هذه الصورة لرئيس المدينة الفاضلة صورةً معياريةً إلى أبعد الحدود، فذاك ما لا شكَّ فيه. غير أنها ليست كذلك إلا لكونها تجسِّد مثالًا نظريًّا يستجيب لتعاليم علوم النفس وما وراء الطبيعة. وبالمقابل، وحين يتعلَّق الأمر بالتحقيق العيني للمدينة، يُظهر الفارابي أن هذه المثالية يمكن أن تتخذ العديد من الأشكال وأن تظهر في صور متعدِّدة. فإن تعذَّر وجود رئيسٍ يتمتَّع بفضائل نظرية وعملية وخُلقية، وتجتمع فيه «**شرائط الحكمة، والتعقُّل التام، وجودة الإقناع، وجودة التخييل، والقدرة على الجهاد ببدنه**»، فحينها يمكن

تصوُّر توزُّع هذه الصفات والكفاءات على عدَّة أشخاص. وفي هذه الحالة الثانية، يُمكن لجماعةٍ مكوَّنة من أفاضل الناس الاضطلاع بمهمَّة تحقيق أهداف المدينة الفاضلة. أما الحالة الثالثة، فهي عدم وجود مثل هؤلاء الرؤساء؛ وهنا يكون رئيس المدينة من كان عارفًا بالشرائع والسُّنن المتقدِّمة، يتخذها قُدوةً ويلائمها مع مقتضيات زمنه. ويمكن لهذا الرئيس ألَّا يكون فيلسوفًا عارفًا بالعلوم النظرية، إلا أن له من الخصال الجسدية ما يجعله قائدًا عسكريًّا، ومن الخصال البلاغية ما يُساعده على إقناع المواطنين بالآراء الحصيفة. وأخيرًا، فهو قادر على الحفاظ على روح التقاليد الفاضلة التي وضعها الشارع، مع التفطُّن إلى ما تتَّصف به القوانين من تبدُّل. وفي حالة غياب مثل هذا الشخص، يمكن توزيع الاختصاصات المختلفة بين رؤساء يقتصرون ـ كلٌّ في حقله ـ على متابعة الشرائع والسُّنن المتقدِّمة. وما الصورتان الثانية والرابعة في الواقع، سوى وجهَيْن آخريْن للصورتين الأُخريين من حكم التأسيس وحكم التقليد (**فصول منتزعة**، م.م.س، ص٨٤ ـ ٨٥).

ولنتوقَّف قليلًا عند هذا التصنيف الذي يتضمَّن أحدَ أهم مفاتيح فلسفة الفارابي السياسية المثيرة لاهتمام قرَّائه بخصوص تعريف هذا الكائن الغريب الذي هو المدينة الفاضلة، وخاصةً ما يتعلَّق بالعلاقة التي تربطها بالتاريخ وبالزمن. عن أي مدينة يحدِّثنا الفارابي؟ هل هي مدينة قادمة يمكن أنْ يسمح وصفها الدقيق بتجسُّدها في الواقع، أم هي نموذج تاريخيٌّ سبق أن وُجِدَ بالفعل في الثقافة اليونانية أو في ثقافة الإسلام؟ ومن ناحية أخرى، كيف يمكن ـ في غياب عناصر تاريخية ملموسة تتعلَّق بالدولة ـ التأكُّد أننا بالفعل إزاء فلسفة سياسية؟

في الواقع، تُظهر أنواع الحكم الفاضل الأربعة أن علاقة المدينة بالتاريخ لم يقع إغفالها البتَّة؛ بل تمَّ إنزالها عمدًا إلى مرتبة أدنى. فالتصنيف يهدف إلى إظهار أن خلاص الأرواح والسعادة هي المعايير التي يجب على الرئيس أن يجعلها غايةً. فأن تجعل الناس فاضلين فذاك هو واجب رجل السياسة (**تحصيل السعادة**، م.م.س، ص٦٧). بل إن حروب المدينة الفاضلة لا يمكن تبريرها إلا بغرض جعل الناس فاضلين، وهو ما لا يمكن تحقيقه في هذه الحالة إلا بالإكراه. ويمكن لفئتين من القادة القيام بمهمَّة القيادة هذه: مؤسِّسو المدينة وشرائعها، وهم بالضرورة فلاسفة مشرعون، أو الملوك

والقادة والأنبياء (الصنف ١ و٢). وعلى هذا النحو، يتطلّب فعل التأسيس أن يكون الملك الفيلسوف سابق الوجود على المدينة التي سيقيمها، وبالطريقة نفسها التي يتكوَّن بها القلب عند خلْقِ الإنسان في رحم أمِّه قبل كل الأعضاء الأخرى(٦). فصورة التأسيس حاسمةٌ إذن في فلسفة الفارابي؛ أي: إنها تستجيب للمثالية التي تُميز الحكم الأفضل: فالمشرِّع الموهوب، أو الفيلسوف الكامل، أو النبيُّ الملهَم، أو كل ذلك معًا، يُمكنه خلق هذا الشيء من عدم ودفع الناس في الاتجاه الصحيح. لذا، فمن غير المهم أن تُشير هذه الصورة إلى المشرِّعين اليونان (صولون، وبريكليس) أو حكومة نبيِّ الإسلام. ذلك أن تطابق مهام المشرِّع والنبيِّ والفيلسوف (جميعهم يعلِّم العلوم النظرية والعلوم العملية بقطع النظر عن طريقة تدريسها. **تحصيل السعادة**، م.م.س، ص٨٩) من وجهة النظر هذه، يجعل التفاصيل التاريخية غير ضرورية تمامًا وبلا فائدة.

أما الفئة الثانية (الصنف ٣ و٤)، فهي لا تشمل رؤساء مؤسِّسين؛ بل مقلِّدين لنموذجٍ سبق تأسيسُه، وهم يحترمون النموذج الأصلي للمدينة الأولى. وبحكمٍ جعلها في مستوى ثانويٍّ من حيث العلاقة بالتاريخ، فإنه يُمكن اعتبار مدينة الفارابي الفاضلة مدينةً في الخطاب مثل جمهورية أفلاطون، وهي حينئذ بمثابة نموذج له صلاحية معيارية محضة من شأنه إلهام رئيسٍ العمل على تحقيقها، أكثر من كونها مدينةً واقعيةً وُجدت فعلًا وينبغي أن تُلهم خلفاء المؤسِّس الأول. ولكن في كلتا الحالتين، سنُخطئ لو استحضرنا ـ على سبيل المثال ـ النموذج الأوغسطيني للمدينة السماوية والمدينة الأرضية في قراءة نصِّ الفارابي. ذلك أنه بالرغم من غياب العناصر التاريخية، فإن المدينة التي يتحدَّث عنها الفارابي هي بالفعل مدينة أرضية، وهي تتكوَّن من خمس فئات: «**الأفاضل وذوو الألسنة، والمقدِّرون، والمجاهدون، والماليون. فالأفاضل هم الحكماء والمتعقِّلون وذوو الآراء في**

---

(٦) Al-Fârâbi, **Arâ' ahl al-madina al-fâila** (Traité des opinions des habitants de la cité idéale), traduit par T. Sabri, Paris, Vrin, 1990, chap. XXVII, p. 105.

إضافة من المترجم:

انظر الأصل العربي وقد عدنا إليه عند الترجمة، في:

الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**، قدم له وعلق عليه وشرحه: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٥م.

الأمور العظام، ثم حَمَلَةُ الدين. وذوُو الألسنة، وهم الخطباء والبلغاء والشعراء والملحِّنون والكتَّاب ومن يجري مجراهم وكان في عدادهم. والمقدِّرون، وهم الحُسَّاب والمهندسون والأطباء والمنجِّمون ومن يجري مجراهم. والمجاهدون، هم المقاتلة والحَفَظَة ومن جرى مجراهم وعُدَّ فيهم. والماليون، هم مكتسبو الأموال في المدينة مثل الفلاحين والرعاة والباعة ومن جرى مجراهم» (**فصول منتزعة**، م.م.س، ص٨٣). وفي هذه المدينة، يسهر الرئيس على توزيع الخيرات بشكلٍ منصف، وفق جدارة كل فرد، وعلى أن تكون العدالة التوزيعية متصلةً بالعدالة الطبيعية. ومن المؤكَّد أن الخيرات المدنية مثل السلامة والكرامة والعز، هي غاية هذه المدينة، بحيث إن حياة سكانها ـ كما يقول الفارابي ـ فيها من الفضيلة أكثر مما في جميع أنماط الحياة الموجودة في المدن الأخرى و«**يكون عيشهم أطيبَ وألذَّ من جميع أصناف الحياة والعيش الذي لغيرهم**» (المرجع نفسه، ص١١٦ ـ ١١٧). فالغاية القصوى، وهي خلاص الأرواح، لا يمكن بلوغها إلا إذا سبقها الكمال الأخلاقيُّ والسياسيُّ لكل فردٍ وفق استعداداته وقدراته. ولا بدَّ من تعليم الفضيلة وتحقيق الكمال في الأفراد: وهذه هي الفكرة التي تلخِّص بشكل أساسيٍّ طبيعة المدينة العادلة التي هي في الوقت نفسه استبدادية في كمالها.

وتؤكِّد دراسة المدن المضادة للمدينة الفاضلة هذا التحليل. فهي عند الفارابي ثماني مُدنٍ متباينة بحسب الغاية التي رسمها لها رئيسها. ففي المدينة الضرورية، يقصد الناس الاقتصار على الضروريِّ مما به قوام الأبدان. وفي المدينة البدالة، تكون الغايات دنيويةً (جمع الثروات). وفي مدينة الخِسَّة، تكون الغايات خسيسةً كالسعي وراء أنواع المأكول والمشروب والمنكوح وجميع أنواع الملذات. وفي مدينة الكرامة، يقصد الناس أن يصيروا مكرَّمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأُمم إمَّا بشرف النَّسَب، أو الترف، أو التأنُّق في الملبس والحليِّ والمركوب وما إلى ذلك. وفي مدينة التغلُّب، يسعى الناس إلى أن يكونوا القاهرين أبدًا الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، وهنا يسعى الناس إلى التغلُّب على الشعوب الأخرى إمَّا بالحرب وإمَّا بالخداع. وفي المدينة الجماعية، وهي المدينة الديمقراطية، يكون المواطنون أحرارًا ومتساوين، ولكنهم يفعلون ما يريدون كل حسب هواه بلا رادعٍ؛ إذ لا وجود لحاكم ومحكومين. وفي جميع هذه المدن التي

تندرج كلُّها تحت اسم «المدن الجاهلة»، لا يُعترف بفضائل الناس بصفتها تلك؛ وذلك لأن قوة النفس العاقلة لا يمكنها أن تحكم غيرها، فيستسلم الناس لقوى النفس الشهوانية. أما المدينة الفاسقة، فهي التي عرف أهلها السعادةَ الحقيقية؛ أي: المبادئ الأولى، لكنهم لا يفعلون ما توجبه تلك المعتقدات، وتكون أفعالهم أفعال المدن الجاهلة. وأخيرًا، المدينة الضالة، وهي التي لا تعرف طبيعة السعادة الحقيقية، وتخلط بينها وبين المتعة أو الثروة؛ أي: الخيرات الدنيوية[٧].

وبعد هذا العرض، يمكننا القول إن وصف الفارابي للمدينة الفاضلة تطغى عليه الأخلاق من حيث النموذج الذي ترتكز عليه، والماورائية من حيث الغاية والبنية.

أولًا: الأخلاق:

يُظهر تكاثر عدد المدن الفاسدة (ضِعْف ما جاء في تصنيف أفلاطون) أن عددها يختلف ـ في نهاية المطاف ـ بحسب الغاية التي يترجَّاها الرئيس؛ وفي المقام الأول، وفقًا لسلوكه والأخلاق التي ينشئها بتولِّيه الحكم. وتجد هذه الخاصية تفسيرًا لها في طبيعة الفلسفة السياسية الموروثة عن أرسطو، الذي يُطالب من أجل تحديد أفضل مدينة بفحصِ أسلوب الحياة الأجدر بالعيش (**السياسة**، ٧، ١، ١٣٢٣أ). وبذلك تنضمُّ إشكالية الحياة الطيبة إلى إشكالية أفضل المدن؛ ولا يمكن فصل هاتين المشكلتين عن بعضهما، وهذا ما يؤكِّده تقسيم العلوم السياسية إلى قسمين: الأخلاق، وهي تدرس الطبائع وفضائل العدالة والفطنة والصداقة. . إلخ؛ والسياسة التي تتناول أنواع المدن والأنظمة. وقد وسم عنصرٌ ثانٍ يتعلَّق بترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية بصورةٍ متزايدة النَّبرةَ الأخلاقية لفلسفة الفارابي والفلسفة السياسية العربية كلها. إنه مصطلح politeia (ويعني في اليونانية «النظام»، و«القانون الأساسي»، و«هيئة القضاة») الذي أضحى في العربية «الدستور»، وهو ما يعني في الوقت نفسه النظام والسلوك والأخلاق. وإذا ما أُهمل معنى «الدستوري» من قِبل الفلاسفة العرب، لأسبابٍ ثقافية مرتبطة بوجود ثقافةٍ

(٧) الفارابي، **كتاب السياسة المدنية**، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣م، ص٨٧ ـ ١٠٤.

فقهية ووجود شريعةٍ منزَّلة تحدِّد الأحكام، فإن معنى نمط العيش والسلوك الأخلاقي (السيرة)، على العكس من ذلك، هو الذي انتشر وساد على نطاقٍ واسعٍ إلى حدٍّ أضحى معه الحديث عن المدينة الفاضلة ومضاداتها حديثًا عن السلوك الأخلاقي للرئيس والغايات التي يسعى إلى تحقيقها لرعاياه. ولنذكر أخيرًا، أن نموذج السيرة والمبدأ الذي يقول بأن «**الناس على دين ملوكهم**» يخترق كلًّا من التقليد الفقهي (نموذج الخلفاء الراشدين) والتقليد التاريخي الأدبي للآداب السلطانية (نموذج كبار الملوك الفرس أساسًا). وبالنسبة إلى الفارابي، فقد أدَّى التركيز المفرط على الأخلاق في تصوُّر المدينة الفاضلة، إلى استحضار النموذج الأفلاطوني للفيلسوف الملك. وهكذا تُدمج فلسفة الفارابي السياسية ـ وبصورةٍ كاملة ـ أنموذج السيرة الذي لا تُشارك فيه الرعية في السياسة إلا من خلال محاكاة أفعال الرئيس. فالرعية مجرَّد كتلة لا أهمية سياسية لها من دون الرئيس (وهذا أحد أسباب إدانة الديمقراطية التي تكون فيها الرعية بلا قيادة)، وتمتزج عندها السياسة في العمق بإشكالية الحياة الطيبة أو الفاسدة. ومحاكاة نمط حياة الرئيس، هو ما يجعل الرعية فاضلةً أو جاهلةً أو ضالةً أو خسيسةً... إلخ.

ثم يأتي التركيز المفرط على الماورائيات؛ لأن المدينة الفاضلة لا يمكن أن تكتفي بالخيرات المدنية وهي تسعى إلى حياة آخرة تتصل بالله؛ أي: بالموجود الأول والعلَّة الأولى. لذلك نكون مع الفارابي في حضرة لاهوتٍ سياسيٍّ بأتمِّ معنى الكلمة. ومع ذلك، سيكون من الضروري تحديد المقصود بهذا المفهوم الذي سبق أن رأينا بعضَ أوجهه في الفصول السابقة. فاللاهوت السياسي عند الفارابي، يُسند للسياسة دورًا يقود إلى غاية لاهوتية، ويقوم على دراسة علم الفلك والطبيعيات، وهما علمان مرتبطان بقوةٍ في معظم كتاباته السياسية المنهجية، وهي بلا شكٍّ آخر ما كتب، ونقصد كتاب **مبادئ الموجودات** المعروف أيضًا بكتاب **السياسة المدنية**، وكتاب **المدينة الفاضلة**[٨]. **ففي هذين النصَّيْن، يسبق الحديث عن السياسة والاجتماع المدني وصف العَالم وأجزائه، ومختلف العقول والعلاقات التراتبية والتأثيرات**

(٨) نجد رسمًا أوليًّا لهذه الخطة في كتاب تحصيل على السعادة، ويتمُّ عرضها بشكل مثاليٍّ في الكتابين المذكورين.

المتبادلة التي تربط بينها. ويهدف هذا الوصف ـ المتأثِّر بشدَّة بالإلٰهيات الأفلاطونية المحدثة ـ إلى إظهار مطابقة بنية المدينة لبنية العالَم، وأن كمال المدينة لا بدَّ أن يكون مطابقًا بالضرورة لكمال العالَم (تحصيل السعادة، م.م.س، ص٣٩ ـ ٤٢). فأجزاء المدينة تُناظر التسلسل الهرمي للكواكب التي يرتِّبها الفارابي عموديًا من أقدمها رتبةً في الوجود إلى أدناها، ابتداءً من الموجود الأول وصولًا إلى العقل الفعَّال، وهو آخر عقل وعنه تصدر جميع المعقولات التي يُنتجها العقل البشري، والعقل الوحيد الذي يمكن أن يربط الفيلسوف (عن طريق المعرفة البرهانية) بالنبيِّ (عن طريق قوته المتخيّلة التي تلهمه سداد الرأي وتُملي عليه الشرائع المناسبة). كما يضمن الترابط العمودي ـ من جهة أخرى ـ ترتيب صناعة الحكم وفقًا لنظرية الفيض. فلكل عقلٍ علاقة مع عقلٍ أشرف منه (يتلقَّى منه الأوامر)، ومع عقلٍ آخر يحدِّده ويؤثِّر فيه بشكل مباشر، ولكنه أقلُّ شأنًا منه وجوديًا. وهذا الترتيب يجعلنا كلما نزلنا أكثر، امتزجت العقول بالأجسام الحسيَّة (**المدينة الفاضلة**، م.م.س، الباب السابع عشر، ص٧٤). ونجد في المدينة الفاضلة أيضًا على رأس كل طائفة رئيسًا يستمدُّ مبادئ الحكومة وأوامرها وتعليماتها من رئيسه المباشر. ولما كان رئيس المدينة على اتصالٍ دائم بالعقل الفعَّال، وهو المتلقي الأخير للأوامر الإلٰهية، فإن «**الله تعالى هو المدبِّر أيضًا للمدينة الفاضلة كما هو المدبِّر للعالَم، وأن تدبيره للعالَم بوجهٍ، وتدبيره للمدينة الفاضلة بوجهٍ آخر، غير أن بين التدبيرَيْن تناسبًا وبين أجزاء العالَم وأجزاء المدينة أو الأمَّة الفاضلة تناسبًا**»[٩]. ومن المهمِّ أن نتساءل عن الآثار المترتِّبة على هذا التناظر بين المدينة الفاضلة والعالَم، وهذه المماثلة بين الرئيس والله فيما يخص الروابط بين الفلسفة والدين. فكيف تمكَّن الفارابي من ترتيبها وضمن أية ظروف؟ وبما أن اللاهوت السياسي هو في صميم فكر الفارابي، فهل يمكننا التحدُّث عن فلسفةٍ سياسية عنده؟

---

(٩) Al-Fârâbi, **Kitâb al-milla** (De la religion), traduit par D. Mallet, dans Deux traités philosophiques, Damas, Institut fran5ais de Damas, 1999, p. 143-145.

إضافة من المترجم:

انظر الأصل العربي وقد عدنا إليه عند الترجمة، في:

الفارابي، **كتاب الملة (ونصوص أخرى)**، حقَّقها وقدَّمها وعلَّق عليها: محسن مهدي، ط٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١م.

السياسة والدين والفلسفة:

وفقًا لليو شتراوس (Leo Strauss)، فإن قوة الفلسفة القروسطية تكْمُن في قدرتها على التوفيق بين ضرورات الإيمان وضرورات العقل، وبين الفلسفة اليونانية والشريعة الدينية. وهذا الفكر التوفيقي هو أساس ما يُسميه «الأنوار القروسطية» التي تمثِّلها أحسن تمثيل فلسفة الفارابي، وخاصةً فلسفة موسى بن ميمون. ومع ذلك، فإن هذه التوفيقية ليست واضحةً ولا بديهيةً؛ بل هي ثمرة خضوع الفلسفة للوحي. وهذا الأخير هو من يطلب من العقل اكتشافَ أسرار الله، ويأمر بالتفلسف من هم قادرون عليه. فإذا تمَّ ذلك، أُضفيت الشرعية على الفلسفة بموجب الشريعة. لكن من خلال خضوعه إلى حقائق الوحي، يجد الفيلسوف نفسَه متحرِّرًا من كل طاعة، ويصل إلى طريقة تفكيرٍ تسمح له بكشف أسرار النصِّ المنزَّل، دون أن تخضع نتائجه لتدخُّل السلطات الدينية. وبهذا نحصل على المقالة المتناقضة بأن الفلسفة حرَّة، ولكن في إطارٍ تحدِّده الشريعة والنصُّ المنزَّل. ومع ذلك، فإن هذه الحرية تدفع الفيلسوف إلى اعتماد فنِّ الكتابة الباطنية التي يرصد موسى بن ميمون أصلها في كتاب الفارابي **فلسفة أفلاطون**. فهذا الفن يسمح للفيلسوف بالهروب من اضطهاد السلطات الدينية بينما يستمر هو في الوجود في مدينة يمكن أن تكون معاديةً للفلسفة والفلاسفة. ووفق هذه التفصيلات، يبرز عنصران أساسيان: ينبغي أن تخضع الفلسفة لمقتضيات الوحي، ولفن الكتابة الباطنية التي تميِّز إلى حدٍّ بعيدٍ الفلسفة القروسطية. وكما يؤكِّد جيرالد سفاز (Gérald Sfez)، فإن «**اللاهوت السياسي يُشير بالتالي إلى أطروحتين متصلتين بشكل وثيق: الأولى التي تؤكِّد الطابع السياسي الأساسي للشريعة المنزَّلة بوصفها تنظِّم كل شيء، والثانية التي تؤكِّد تبعية النشاط الفلسفي للسياسي الديني**»[١٠]. فهل يمكن تطبيق هذا التحديد اللاهوتي السياسي على حالة الفارابي؟ وإلى أي مدى يمكن أن يُقال إن فلسفته قد انخرطت في متاهاتِ شريعةٍ تدَّعي أنها تلعب دورًا سياسيًّا كبيرًا؟

ويستمدُّ التحليل الشتراوسي قوته وأهميته من العيب الرئيس الذي يميزه، ونقصد الغموض والتعميم. فبفضل التعميم الذي أجراه انطلاقًا من قراءة ابن

(١٠) G. Sfez, **Leo Strauss, foi et raison**, Paris, Beauchesne, 2007,p. 94.

ميمون لنصِّ الفارابي حول **فلسفة أفلاطون**، أمكن لهذا التحليل أن يصبَّ في اتجاه نقد تنوير القرن الثامن عشر الذي طالب بالفصل بين الإيمان والعقل شرطًا لإمكانية التفلسف. غير أنه لا يمكن إدراج فلسفة الفارابي في هذه الدينامية، وأن تخدم هذا الهدف دون الوقوع في إساءة تفسيرها. فلو ساءلنا السياق الذي صِيغت فيه فلسفة القرون الوسطى في أرض الإسلام، لاكتشفنا أن إشكالية الفلسفة التي يجب أن تخضع للشريعة لم تُولد على وجه الحقيقة إلا في السياق الأندلسي خلال القرن الثاني عشر، وبعد هجمات الغزالي ضد الفلاسفة والفلسفة. والتذكير بهذه النقطة التاريخية يسمح لنا بالتأكيد على أن صناعة الكتابة بالمعنى الشتراوسي غائبةٌ عن أعمال الفارابي، وأن اللاهوت السياسي الذي طوَّره في أعماله أبعدُ من أن يكون نتاجَ خضوع الفلسفة إلى الشريعة الدينية. بل إن العكس هو الصحيح، كما يتَّضح من المقطع الرئيس في **كتاب الحروف**، حيث يقول الفارابي بكل وضوح إن الفلسفة أقدمُ من الدين، وإن الدين لا يمكنه أن يدَّعي دورًا أصليًّا في تأسيس القواعد والقيم(١١). وباعتبارها أصل الدين، فإن الفلسفة بدورها متفوِّقة على الدين، بمعنى أن الدين الذي يتأسَّس على التمثيل التصويري للأشياء الحقيقية، ليس سوى نسخةٍ من الفلسفة القائمة على البرهنة واليقين. وبهذا، فإنه لا يمكن للدين أن يُنتج سوى «**مثالات**» فلسفية؛ أي: ما يمكن أن يعني «**تمثيلاتٍ حسيَّة**» أو «**صورًا**» أو «**أشكالًا**». ويتمُّ التعبير عن الفكرة نفسها في **كتاب الملة**، حيث يقول الفارابي إن «**الملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة. وكما أن الفلسفة منها نظرية ومنها عملية ـ فالنظرية الفكرية هي التي إذا علمها الإنسان لم يمكنه أن يعملها، والعملية هي التي إذا علمها الإنسان أمكنه أن يعملها ـ كذلك الملة [...] فإذن الجزءان اللذان منهما تلتئمُ الملةُ هما تحت الفلسفة [...] فإذن المهنة الملكية التي عنها تلتئمُ الملةُ الفاضلةُ هي تحت الفلسفة**» (**كتاب الملة**، م.م.س، ص١٢٣ ـ ١٢٤).

ففي النظام الفلسفي للفارابي، يمتلك الدين بنيةً معرفيةً متطابقةً مع بنية الفلسفة النظرية من جهة، ومع بنية الفلسفة العملية من جهةٍ أخرى. وهو يعرِّف الدين بأنه «**تحديدُ آراءٍ وتقديرُ أفعالٍ**»، وهو التعريف الذي سيسمح

(١١) الفارابي، **كتاب الحروف**، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٤م، ص١٣٢، ص١٥٣ ـ ١٥٤.

بتشبيهه بالفلسفة وإخضاعه إلى معقولية تجعله يعود إلى السياسة؛ وذلك لأن العلم السياسي هو حجر الزاوية في كل نظامه الفلسفي، وبفضله تتحقَّق تعاليم العلوم الإلٰهية وعلوم ما وراء الطبيعة. وسواء كان الطريق المسلوك هو الفلسفة البرهانية أم الدين المنزَّل، فإننا نُواجه مسألة الحياة الطيبة والفاضلة من جهة أولى، ومسألة السعادة من جهة أخرى. ويتمُّ أيضًا توظيف مفهوم «الرئيس الأول» الذي يمتزج بمفهوم مؤسِّس المدينة للإشارة إلى مؤسِّس الدين. وبما أن هذا الأخير هو من يحدِّد لأتباعه الغايات التي ينبغي أن تؤدي إلى الخلاص، فإن ذلك يقود إلى تماثل الدين الحقِّ المؤدي إلى السعادة الحقيقية مع المدينة الفاضلة، أو على العكس، إلى تماثل الدين الباطل مع المدن الجاهلية التي تنتهج غايات السعادة الزائفة (الثروة، والبذخ، والعِز، والإكراه، إلخ). أما الغرض المعلن لهذه المماثلة بين الدين والفلسفة، فلا يتمثَّل في المقارنة بين المجالين أو السعي إلى التوفيق بينهما، بقدر ما هو إظهار ضرورة وضع الدين تحت سيطرة الفلسفة.

لكن وإن فشل الدين في تحقيق سعادة الفيلسوف، فهو يظلُّ ضروريًا لتحقيق سعادة العامَّة؛ ولهذا السبب فإن أحد شروط المُلك وإحدى صفات رئيس المدينة الفاضلة، هو القدرة على صياغة الشرائع والمبادئ والتعاليم في مصطلحاتٍ تصويرية. وبذلك يكون الدين الحقيقي والصالح هو الدين الذي يمكن إثبات آرائه والتحقُّق منها انطلاقًا من الفلسفة، وهذا فيما يتعلَّق بالجانب النظري وخاصةً منه الإلٰهيات. أما بالنسبة إلى الجانب العملي، فإن الفارابي يُدمج الفقه الإسلامي باعتباره مُعادلًا للجانب العملي من العلم السياسي، دون أن يؤدي ذلك إلى تطابقٍ في البنية أو الرتبة أو المكانة بين العلمين. ذلك أن الفقه لا يمكن أن يقف إلا على الحالات الخاصَّة، وهو يحتاج بذلك إلى كلياتٍ لا يمكن أن توفرها إلا الفلسفة السياسية والقوة التشريعية للملك الفيلسوف. وأخيرًا، فإن علم اللاهوت الجدلي (علم الكلام)، وهو علم الدفاع عن العقائد وتوضيحها، يتمُّ دمجه أيضًا في النظام الفلسفي الشامل للفارابي؛ نظرًا لفائدته في توضيح المعتقدات الجيدة والآراء الصحيحة.

وتسمح لنا هذه التفصيلات بالاعتقاد بأن اللاهوت السياسي الذي طوَّره الفارابي هو ـ في المقام الأول ـ نتاجٌ للماورائيات؛ أو بمعنى آخر، إنه

يتعلّق بلاهوتٍ طبيعيٍّ على مذهب القدماء. لكن سعي الفارابي إلى بناء نسقٍ معرفيٍّ يتمُّ بفضله تمثيل جميع المعارف وترتيبها، أدى به إلى ضرورة إدماج الدين فيه، ومن ثَمَّ إدماج اللاهوت المنزَّل. وإذا كان هذان النوعان من اللاهوت الطبيعي والمنزَّل متَّحدَيْن وممتزجَيْن، فذلك لأن فكر المدينة الفاضلة يقود إلى مثل هذا التقارب؛ إذ يجب أن نضمن سلامة الأرواح وإنقاذها من سوء المصير. وعلى هذا النحو، فإن الفارابي ليس فيلسوف التوفيق بين المعتقدات، كما يُزعم في كثيرٍ من الأحيان؛ بل فيلسوف التوليف والإنجاز. فاجتماع الدين والفلسفة حول رهان سياسيٍّ حاسم (الطبيعة الحقيقية للسعادة) يمنح فكر الفارابي طابعَ الإنجاز والإتمام الذي نجده في الفلسفات النسقية. بل أكثر من ذلك، نعتقد أن فكره محدَّد بالفعل بفكرة «نهاية» الفلسفة واختتام العلوم التي رعاها اليونان قبل أن تنتقل إلى العرب، مرورًا بالكلدان والمصريين والسريان (**تحصيل السعادة**، م.م.س ٥٣، ص٨٠). لقد وصل الدين إلى أقصى مراحل تطوُّره مع ظهور الإسلام ونهاية دورة التوحيد، وكان عليه أن يجد مكانه ضمن المنظومة العامة للمعرفة التي أنتجها الإنسان. وإذا تمَّ اعتماد هذا النهج، فذلك يعود أساسًا إلى أننا أضحينا مع الفكر المنهجي للفارابي عند عتبات «نهاية التاريخ».

إن التوليف الذي سعى الفارابي إلى تأسيسه بين مختلف هذه المعارف يستدعي عنصرًا ثانيًا يتعلّق بصناعة الكتابة الفلسفية عند فيلسوف بغداد، وهي الكتابة التي نرى أنها لم تتأسَّس على السرية والباطنية؛ بل على نقيضها. فلكل شيء في النسق الفارابوي نقيضٌ لا يمكن للخطاب الفلسفي إن لم يستحضره سوى السقوط في فَقْرِ البُعْدِ الأحادي وجَدْبِه: فالسعادة الحقيقية يجب أن تعارض السعادة الزائفة، والخير الأقصى يعارض الخيرات النسبية والخيرات الزائفة، والدين الصالح يعارض الدين الفاسد، والفيلسوف الحقيقي مثل الملك الحقيقي لهما أيضًا أضدادهما، والمدينة الفاضلة إنما تستمدُّ شرعيتها وعقلانيتها من تضادها مع المدن الأخرى.

ولنعُد ـ بناءً على هذه الملاحظات ـ إلى مسألة اللاهوت السياسي. إنه يمثِّل في نظرنا أرقى درجات تطوُّر الفلسفة السياسية القديمة التي كانت تميِّز الثقافة العلمية لذلك العصر، والمتمثِّلة في علمي الفلك والطبيعة. وقد تحقَّق هذا التطوُّر بفضل الدور الرئيس الذي لعبه هذان العلمان في تحديد طبيعة

المدينة المنظمة وجوديًّا وفق ترتيبٍ خاصٍّ يحاكي النموذج الإلٰهي. فالسياسة هنا لا تخضع للتفسير الديني للعالم؛ بل للماورائيات، ونقصد بها علم الإلٰهيات القائم على مبادئ وموضوعاتٍ معرَّفة ومثبتة علميًّا. وعلى هذا النحو، سيكون من الممكن مقاربة هذا الترابط بين الماورائيات والسياسة عند الفارابي، بذاك الذي حدث في أوروبا في القرن السابع عشر حين تغذَّت الفلسفة السياسية الدائرة على فكرة الدولة باعتبارها تجريدًا على مستوى مبدأ تأسيسها وآلةً على مستوى اشتغالها، على الميتافيزيقا الديكارتية والتطوُّر المذهل للعلوم الطبيعية.

ومع الفارابي، نجد هذا التقدير الزائد للماورائيات واضحًا تمام الوضوح في صورة رئيس المدينة الفاضلة التي تمتزج بصورة المدني والملك والإمام. فجميع هذه الصور الممتزجة تُلبِّي متطلبات الحياة الطيبة حين تتبع نموذج المدينة المثالية. ومع ذلك، تُوجد صورة أخرى تبهر الفارابي أكثر من صُور هؤلاء المسؤولين السياسيين، وهي صورة الرئيس الأول؛ إذ هي تُشير إلى الفعل التأسيسي الأول للمدينة، وبالتالي إلى مؤسِّس علمٍ إلٰهيٍّ وأخلاقٍ وسياسة في آنٍ واحد.

وتتمثَّل السمة الرئيسة للرئيس الأول في المدينة الفاضلة، ويُسمَّى أيضًا «العضو الرئيس»، في القدرة على التلقي مباشرةً من مصدر الفيض الإلٰهي الذي يستطيع الإنسان أن يرتبط به عن طريق العقل الفعَّال. ويتمُّ هذا الاتصال حسب طريقتين: عقلانية ونظرية بالنسبة إلى الفيلسوف الذي يمتلك البرهنة العلمية، وخيالية بالنسبة إلى النبيِّ الذي تسمح له قوته المتخيّلة بتلقي الفيض من المصدر نفسه، لكن عن طريق الحُلْم والرمز والمجاز. فإذا وصل إلى مرحلة الاتصال بالعقل الفعَّال، فإن الملك الفيلسوف يغدو حينها متلقيًا للوحي. يقول الفارابي: «**فيكون الله عزَّ وجلَّ يوحي إليه بتوسُّط العقل الفعَّال [...] فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعقِّلًا على التمام؛ وبما يفيض منه إلى قوته المتخيّلة نبيًّا منذرًا بما سيكون ومخبرًا بما هو الآن عن الجزئيات، بوجودٍ يعقلُ فيه الإلٰهي**» (**آراء أهل المدينة الفاضلة**، م.م.س، الباب XXVII، ص١٠٨). وعلى الرغم من تأثُّرها بالأفلاطونية المحدثة، فإن هذه الفكرة تظلُّ وفيَّةً للرؤى الأرسطية التي ترى أن التأمُّل هو الفاعلُ الرئيس. فمن عجيب المفارقات أن الفيلسوف ـ الملك ـ النبي حين

يحظى بهذا الكمال الأقصى على مستوى عقله النظري والعملي، يجد نفسه بفعل هذا الارتقاء نحو السماء محلقًا فوق المدينة. ومثل هذا الشخص، كما يقول الفارابي، لا ينبغي أن يخدم الآخرين؛ بل يجب أن يوضع على رأس كل المدن ليحكمها دون أن يتلقَّى أيَّ أوامر من أيِّ رئيسٍ آخر، ودون أن يكون على اتصالٍ مباشر مع من يُفترض قيادتهم؛ إذ إن «**الرئيس الذي هو في تلك الرتبة يُدبِّر كل ما دونه ولا يُمكن أن يُدبِّره آخر أصلًا، ويرؤس كل ما دونه**» (**كتاب الملة**، م.م.س، ص١٤٠). فالرئيس وفق نظرية الفيض، يكتفي بإصدار الأوامر إلى الرئيس الذي تحته، ويفوِّض هذا الأخير الأمر إلى من يليه من المرؤوسين، وهكذا دواليك إلى أنْ يصل إلى أسفل سُلم القيادة. وبسبب شرف رتبته الوجودية، يتحوَّل الرئيس الأول بوصفه فيضًا إلٰهيًّا إلى عقيدةٍ يجب أن يؤمن بها سكَّان المدينة (**السياسة المدنية**، م.م.س، ص٨٤ - ٨٥). وبهذا يكون الرئيس علَّة المدينة ومنتهاها، ويكون بفضل هذه الوظيفة الملكية الفكرية البحتة بعيدًا كل البُعْد عن المادة والحسِّ، وهما معدن الفساد. فمن خلال التسامي فوق كل ما هو جسدي يُدرك الرئيس الغاية العليا، وهي ألَّا يكون في خدمة الآخرين؛ وذلك لأن أيَّ فكرة للخدمة وللعمل تُشير إلى وضعية المحكومين ومن يتلقون أوامر رؤسائهم. لذا، فإن الفيلسوف الملك لا يمكن أن يكون مرؤوسًا من أيٍّ كان؛ ولذلك كانت رئاسته بالضرورة منفصلةً عن أيِّ فكرة للخدمة (**كتاب الملة**، م.م.س، ص١٤٢).

ويجمع هذا التصوُّر للرئيس الأول باعتباره عقلًا منفصلًا تقريبًا عمَّا يدبره، بين فكرتين أساسيتين: النظرية القائلة بأن السعادة القصوى للفيلسوف تتحدَّد بصلته بالنشاط النظري، وأنها تتحقَّق ـ من وجهة النظر هذه ـ بانفصال العقل عن المادة وانفصال الهوية السياسية للفلسفة عن تمثُّل الفيلسوف باعتباره الرئيسَ الوحيد القادر على قيادة غيره إلى الغايات الصالحة. لكن هذا يؤدي إلى الدفع بإشكالية التدبير إلى معنى نظريٍّ بحت. وهنا مرة أخرى، نرى التأثير الأساسي للميتافيزيقا القديمة في الفكر السياسي للفارابي. ففي هذه الميتافيزيقا، يكون الفصل بين الشكل والمادة حاسمًا باعتبار أن الشكل أكثر شرفًا من المادة، وهي فكرة لا شكَّ في أنها تُعزِّز النظر إلى الشعب باعتباره جسمًا أدنى وكتلةً مضطربة ومادةً غير منضبطة.

ولعل هذا الاحتقار للمادة هو ما يقودنا إلى فكرة شديدة الغرابة، ولكنها ليست سوى وجه آخر لصورة السياسي عند سقراط، وهي صورة ملكٍ فيلسوفٍ يجب الاعتراف به بصفته تلك، والحال أنه لا يمتلك أيَّ سمة حقيقية من سمات المُلْكِ وليس له سلطةٌ على شعبٍ أو إقليم. ألم يؤكِّد سقراط في محاورات جورجياس (٤٧٣هـ)، بكثيرٍ من المكْر: «**لستُ سياسيًّا**»، ليدَّعي بعدها بقليلٍ في النصِّ نفسه (٥٢١ د ٦ ـ ٨): «**أعتقد أني من أولئك الأثينيين النادرين، إذاً لم أكن الوحيد بينهم، ممَّن يهتمُّ بفنِّ السياسة الحقيقي**»(*). فكيف يمكن للمرء أن يفهم فائدة مثل هذه الصورة غير السياسية للسياسي، ودورها الملموس في السياق التاريخي لتطوُّر فلسفة الفارابي؟ هل هي من بنات أحلام فيلسوف يخبرنا مؤلِّفو سيرته بتفضيله العُزلة وأنه كتب أعماله في حدائق دمشق تحت أشجار السفرجل بعيدًا عن ضجيج المدينة؟ أم هي طوبى اصطنعها فيلسوفٌ تَعِبَ من كثرة مشاكل عصره السياسية واتخذها مهربًا من الشر التاريخي الذي كان يعيش فيه؟

في مواجهة الآداب السلطانية:

يحكي ياقوت الحموي، يقول: «**ورد أبو نصر الفارابي إلى دمشق على سيف الدولة ابن حمدان وهو إذاك سلطانها، قيل إنه لما دخل عليه وهو بزيِّ الأتراك وكان ذلك زيَّه دائمًا وقف، فقال له سيف الدولة: اجلس، فقال: حيث أنا أو حيث أنت؟ فقال: حيث أنت، فتخطَّى رقاب الناس حتى انتهى إلى مسند سيف الدولة وزاحمه فيه حتى أخرجه عنه، وكان على رأس سيف الدولة مماليك وله معهم لسانٌ خاصٌّ يُسارُّهم به، فقال لهم بذلك اللسان: إن هذا الشيخ قد أساء الأدب، وإني سائله عن أشياء إن لم يعرفها فاخرجوا به. فقال له أبو نصر بذلك اللسان: أيها الأمير اصبر، فإن الأمور بعواقبها. فعجب سيف الدولة منه وعظُم عنده. ثم أخذ يتكلَّم مع العلماء والحاضرين في كل فنٍّ، فلم يزل كلامه يعلو وكلامهم يسفلُ حتى صمت الكلُّ وبقي يتكلَّم وحده، ثم أخذوا يكتبون ما يقوله، فصرفهم سيف الدولة وخلا به، فقال**

(*) انظر النص المعرب، وقد عدنا إليه من أجل الترجمة، في:

أفلاطون، **محاورات جورجياس**، ترجمها عن الفرنسية: محمد حسن ظاظا، راجعها: علي سامي النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠م.

له: هل لك في أن تأكل؟ قال: لا. قال: فهل لك أن تشرب؟ قال: لا. فقال: هل تسمع؟ قال: نعم. فأمر سيف الدولة بإحضار القيان، فحضر كلُّ ماهرٍ في الصَّنْعة بأنواع الملاهي، فخطَّأ الجميع. فقال له سيف الدولة: هل تحسن هذه الصنعة؟ قال: نعم. ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها، فأخرج منها عيدانًا وركَّبها ثم لعب بها، فضحك كلُّ من في المجلس، ثم فكَّها وركَّبها تركيبًا آخر، فبكى كلُّ من في المجلس، ثم فكَّها وغيَّر تركيبها وحرَّكها، فنام كلُّ من في المجلس حتى البوَّاب، فتركهم نيامًا وخرج»[١٢].

إن هذه الحكاية التي تصوِّر حال الفيلسوف والأمير، تسمح لنا بحلِّ المشاكل التي أُثيرت أعلاه وفهم الصلة بين الفلسفة السياسية للفارابي والواقع التاريخي، وهي الصلة التي صُوِّرت في الغالب على أنها سلبية؛ أي: بوصفها شكلًا من غياب الصلة، ومن ثمَّ مكانًا فارغًا من المعنى. ففلسفة الفارابي السياسية ـ وَفْقَ هذا الحكم ـ لم يكن لها سوى نفع مفاهيميٍّ بحت، ولم تكن حينئذ سوى حلقة غير مفيدة وغير مهمَّة في التاريخ الطويل للأفكار السياسية.

ولنعُد إلى الحكاية. إنها تبيِّن كيف أن الفيلسوف، الذي تجلَّى تفوُّقه بصورة ضمنية في جميع الفنون والمعارف، هو «صاحب السلطة» الحقيقي. فأن يأتي إنسان هامشيٌّ ومجهول كي يُثبت لحاشية أقوى الأمراء في عصره عدم جدارته بمنصبه، فهذا على الأقل رمزٌ لغزو المكان الذي يحتله الأمير. وها هو سيف الدولة الحمداني (٩١٩ ـ ٩٦٧م) الذي كانت أعماله وشجاعته وخصال كماله محلَّ تغني شعراء عصره، وعلى الأخص الشاعر الكبير المتنبي (٩١٥ ـ ٩٦٥م)، يقع تحت تأثير الفارابي ويخضع فعليًّا لسلطته. بل وقد يكون الأهم من ذلك، أن الفارابي استطاع أن يحطَّ من قيمة كل الرموز التي كان الأمير يعتقد أنها مثار إعجاب حاشيته أو تُشير إلى تفوُّق رتبته وأبَّهة وظيفته (العرش، واللغة السرية المستخدمة مع خَدَمه، والجلساء المبرزين في جميع الفنون والعلوم). فقد قام الفارابي بالحطِّ من كل رموز الهيمنة تلك، واحدًا تلو الآخر. بل إنه أزاح الأمير عن كرسيه، كي يصعد الفيلسوف

---

(١٢) ابن حجة الحموي (تقي الدين، أبو بكر بن علي)، **ثمرات الأوراق** (مطبوع بهامش المستطرف في كل فن مستظرف للشهاب الأبشيهي)، مكتبة الجمهورية العربية، القاهرة، د.ت، ص٩٧ ـ ٩٨.

مكانه، ويظهر بذلك في عين الأمير وحاشيته أنه الملك الحقيقيُّ. فما الذي يعنيه هذا الانقلاب تحديدًا؟

يُبرز الفارابي في كتاب **الفصول** أن الجلالة والكرامة والغَلَبة ونفاذ الأمر والنهي والتلذُّذ والاستمتاع بخيرات الدنيا، ليست في شيء من صفات الملك الحقيقي (**فصول منتزعة**، م.م.س، ص٦٦). ونحن نرى أن هذا النقد الضمني لما تعتبره الآداب السلطانية أساسَ المُلْك، يمثِّل في الوقت نفسه نقدًا لأنظمة الحكم في ذلك العصر وللنموذج الذي تتخذه مثالًا. وفي كتاب **تحصيل السعادة** (م.م.س، ص٨٨)، يقوم الفارابي بالتعبير عن الفكرة نفسها من زاوية أخرى، فالاقتدار التامُّ للمَلِك ـ كما يقول الفارابي ـ هو ألَّا يكون «**اقتدارًا على الشيء بالأشياء الخارجة عنه فقط**» (مثل: الأتباع والجيش والخيرات)؛ بل بما يكون في ذاته من «**عِظَم المقدرة بأن تكون صناعته وماهيته وفضيلته عظيمة القوة جدًّا، وليس يمكن ذلك إلا بعِظَم قوة المعرفة وعِظَم قوة الفكرة وعِظَم قوة الفضيلة والصناعة**». وبناءً عليه، فإن القوة لا تعتمد أدواتٍ خارجيةً يحشدها الفرد؛ بل على سلسلة من الكمالات التي تشهد بتفوُّقه وفضله. ومن لا يثبت قوته إلا بوسائل الهيمنة الخارجية والظاهرة لا يمكن أن يكون كائنًا كاملًا؛ إذ تظلُّ قوته تعاني نقصًا جوهريًّا. ومن هنا، فإن هذه السردية تُبرز الفجوة بين مفهومَيْن للقوة: الأول: هو ما تناولنا مفاصله الرئيسة في الجزء المتعلِّق بالآداب السلطانية، والثاني: هو ما يدافع عنه الفارابي انطلاقًا من مفهومٍ عريقٍ للقوة مستوحى من أرسطو (الكتاب الأول من الفيزياء)(*)، ومنقول إلى مجال الأخلاق والسياسة. ووفقًا لهذا المعنى القائم على علم الوجود (ontologie)، فإن القوة ليست قوةً فعَّالة ومحسوسة؛ بل قوة شيء ما؛ أي: إمكانية ظهور طاقة موجودة لا تنتظر سوى استخدامها؛ وبعبارة أخرى، وجودٌ بالقوة. والهدف عند الفارابي من إعادة تعريف القوة السياسية إذن، هو إحداث انقلاب حقيقيٍّ في المفاهيم السائدة المتعلِّقة بالتدبير والرياسة. وتجري إعادة التعريف هذه انطلاقًا من

(*) **إضافة من المترجم:**

انظر النسخة العربية المترجمة عن الإنجليزية من هذا الكتاب، في:

أرسطو، **الفيزياء ـ السماع الطبيعي**، ترجمة: عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٨م.

مرجع واحد، وهو المعرفة الفلسفية التي تستوعب جميع أشكال المعرفة الأخرى كما نجده معلنًا في خاتمة كتاب **تحصيل السعادة**. وتكْمُن فائدة هذا الانقلاب في أنه يُنتج تباعًا تعريفات جديدة للسعادة الحقيقية والسعادة الزائفة والشرف الأصيل والشرف الزائف والمُلْك الحقيقي والمُلْك الزائف.

يقول الفارابي في **الفصول**: «**الملك هو ملك بالمهنة الملكيَّة، وبصناعة تدبير المدن، وبالقدرة على استعمال الصناعة الملكيَّة أي وقت صادف رئاسةً على مدينة، سواء اشتهر بصناعته أو لم يشتهر بها، وجد آلاتٍ يستعملها أو لم يجد، وجد قومًا يقبلون منه أو لا، أُطيع أو لم يُطَع. كما أن الطبيب هو طبيب بالمهنة الطبية، عرفه الناس بها أو لم يعرفوه، تأتّت له آلات صناعته أو لا، وجد قومًا يخدمونه بتنفيذ أفعاله أو لم يجد، صادف مرضى يقبلون قوله أو لا، وليس يُنقص طبه ألا يكون له شيء من هذه. كذلك الملك هو ملك بالمهنة والقدرة على استعمال الصناعة، تسلَّط على قوم أو لم يتسلَّط، أُكْرِم أو لم يُكْرَم، موسرًا كان أو فقيرًا**» (**فصول منتزعة**، م.م.سً، ص٦٨، وانظر أيضًا: **تحصيل السعادة**، م.م.س، ص٩٤). وهذه الرؤية التي تبين عن طريقة لحلِّ التوتر بين النظرية والممارسة في صناعة السياسة، هي في الوقت نفسه موضع الانكسار بين تقاليد الآداب السلطانية من جهة، وبين تقاليد الفلسفة السياسية الموروثة عن أفلاطون وأرسطو من جهة أخرى. فإذا كان من المستحيل في الأولى تصوُّر أمير بلا رعية، أو ملك دون مملكة، أو سلطة بلا نفوذ، فإن الفارابي يرى أن هذه الثغرة هي ما يؤسِّس لطريقة أخرى من النظر في السلطة وفي السياسة. ذلك أن كل فلسفة الفارابي السياسية تعمل بعمقٍ ضد اختزال السياسة إلى التصوُّر الذي تتبنّاه الآداب السلطانية؛ أي: إلى ما يُصنِّفه الفارابي عمومًا في إطار «سياسة الكرامة». وبهذا، فإن المعلِّم الثاني يسعى إلى إظهار أن ما يعتبره معظم الناس سعادةً (الملذَّات، والثروات، والترف، الهيمنة)، هو في الحقيقة مجرَّد سعادة زائفة، وأن السعادة الحقيقية والسعادة القصوى هي من طبيعة أخرى، كما سبق أن رأينا.

وتتمثَّل المسألة الثانية التي تتعلَّق بمسألة انتقاد المُلْك الزائف في أن الفيلسوف هو الوحيد الذي يمكن اعتباره ذروة النخبة. ففي المجتمع العباسي الكلاسيكي المنقسم إلى طبقتين، طبقة الخاصَّة المؤلَّفة من الملك وحاشيته من جهةٍ وطبقة العامَّة من جهةٍ أخرى، كانت الفكرة المنتشرة عند عموم

الناس و«**بادئ الرأي المشترك**»[١٣]، تنسب إلى الأمير أعلى درجات القوة وتعتبره رأسَ الخاصَّة (المرجع نفسه، ص٧٧ ـ ٧٨). لكن هذه ليست سوى قوة زائفة، كما يلاحظ الفارابي، «**وليس واحد من هؤلاء يُسمَّى مَلِكًا عند القدماء**». وهكذا، فإن الأشخاص الذين يشكِّلون النخبة الحقيقية ليسوا أولئك الذين يتمتَّعون بوضع ماديٍّ ميسور، ولا أصحاب الحَسَب والنَّسَب. وهذا لعمري انقلاب كبير قياسًا بالواقع السياسي القائم على مبدأ القوة العسكرية من جهة أولى، وعلى الأهمية الكبرى لروابط الدم والعشيرة كما رأينا أعلاه مع الجويني، وكما سنؤكِّده أكثر مع تحليلات ابن خلدون. لكن من يجب اعتباره نخبة النخبة (خاصَّة الخاصَّة)، كما يقول الفارابي، ليس الذي تتوفَّر فيه علاماتٌ واضحة للنُّبْل، أو من يمارس في الواقع مهمَّة سياسية؛ بل الرئيس الأول الذي هو أيضًا الفيلسوف بالحقيقة، والفيلسوف الكامل.

وفكرة الإنسان الكامل مهمَّة جدًّا لفهم رهانات هذا الانقلاب. فقد شغلت المفكرين والفلاسفة في القرن العاشر الميلادي كما يشهد به حضورها في العديد من كتابات ذلك العصر. ويكفي على ذلك أن نذكر مثال يحيى بن عدي، تلميذ الفارابي، الذي كتب رسالةً بعنوان **إصلاح الأخلاق** يُقيم فيها تعارضًا بين الإنسان الكامل الذي يمكنه بما له من الفضائل أن يحكم الآخرين وأن يكون رئيسهم، والإنسان الناقص الذي لا يحكم بفضل ما له من مناقب؛ بل عن طريق وسائل خارجية مثل السلطة المادية والقوة العسكرية القهرية أو غيرها من معايير الاقتدار الكاذب. يقول ابن عدي: «**الإنسان التامُّ رئيسٌ بالطبع، وإذا كان المَلِك تامًّا جامعًا لمحاسن الأخلاق، محيطًا بجميع المناقب، كان مَلِكًا بالطبع. وإذا كان ناقصًا، كان مَلِكًا بالقهر. وما أولى بالمَلِك أن يرغب في الرئاسة الحقيقية، لا التي تكون بالقهر، والشرف الذاتي، لا الذي يكون بالوضع**»[١٤]. وبهذا، يمكننا أن نفهم طبيعة الانقلاب الذي سعى الفارابي إلى القيام به قياسًا بالرأي المقبول عادةً وبالبداهة المشتركة بين مختلف أعضاء المجتمع: فالفيلسوف الحقيقيُّ هو

---

(١٣) O. Seyden et N. Lévy traduisent par «opinion commune irréfléchie», qui rend également le sens, op. cit., p. 77.

(١٤) يحيى بن عدي، **تهذيب الأخلاق**، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥م، ص٨٥.

الوحيد الذي يستحقُّ الاعتراف به حائزًا للمهنة الملكيَّة. ولكن بمجرَّد تحقُّق هذا الأمر، فإن المشكلة تكْمُن في معرفة كيف استطاع الفارابي التفكير في مسألة الاعتراف بالسلطة الحقيقية والمُلْك الحقيقي للفيلسوف، وهي مسألة أساسية في تعريف العلاقة السياسية بين القيادة والانقياد.

ومع هذه المسألة، نتعثَّر عند الصعوبة الشديدة والتوترات العميقة التي تشقُّ كل فكر فيلسوف بغداد. وتتبلور هذه التوترات حول إمكانية فصل «التدبير الكامل»؛ أي: التدبير الذي يراه الفيلسوف، عن تنفيذه وتحقُّقه الفعلي. إنه موقفٌ غامضٌ يُعيد تعريف القوة، مما يدلُّ على أن كمون العلامات التي تُظهر القوة في وضح النهار لا يعني النقص. ومع ذلك، فإن المأزق الفكري موجودٌ هنا بين قوة تدبيرٍ يمكن أن تظلَّ غير نشطةٍ وغير فعَّالة إلا في مستوى فرديٍّ حيث يمكن أن تُستخدم في إنقاذ الفرد وإيصاله إلى السعادة من جهة أولى؛ وبين الخطاب حول ضرورة قيادة المواطنين نحو السعادة، لكن دون ذكر الوسائل الملموسة التي يجب توظيفها لإنجاز مثل هذه المهمَّة، من جهة أخرى. لكن هذا التناقض، الذي يحافظ عليه الفارابي، والذي هو مصدر عدم فهم عمله، حين نقاربه انطلاقًا من التمثلات المعتادة للقيادة والطاعة هو نفسه بالنسبة إليه شرط إمكان المنفعة السياسية للفلسفة، في مجتمعٍ غير مستعدٍّ دومًا للاعتراف بقيمتها. لذا، فإن الدخول في هذه الفجوة بينٍ الواقع والممكن هو ما جعل الفارابي يتمكَّن من بناء مدينة قائمة ـ ولنتذكَّر ذلك ـ على أساس علميٍّ إضافة إلى كونها المدينة الوحيدة القادرة على ضمان تحقيق الغاية القصوى للإنسان. وبناءً على هذه التفاصيل، يبدو أن مصطلح «المهنة الملكيَّة»، على عكس المعنى الذي يُسنده مكيافيلي ـ على سبيل المثال ـ للعبارة نفسها، لا علاقة له بالممارسة الفعليَّة للسلطة ولا بالخبرة السياسية المكتسبة بواسطة الانخراط في أحداث التاريخ (**فصول منتزعة**، م.م.س، ص٦٨). وهذه الفكرة تُشير غالبًا في نصوص الفارابي إلى مهنة بالقوة؛ أي: إلى اقتدارٍ لا ينتظر سوى استخدامه ولكن لا شيء يمسُّ من قيمته إذا لم يحدث بالفعل. ويعود ذلك إلى أن «خلاص» الفيلسوف مضمونٌ بالفعل، وهذه هي الحقيقة التي تفسِّر سبب إشارة الفارابي بشكلٍ متكرِّر إلى أن السياسي؛ أي: الرئيس الأول أو الفيلسوف، إنما يخدم قضيته أولًا ويسعى بالدرجة الأولى إلى تحقيق سعادته هو، قبل أن يكون أداةً

لسعادة الآخرين. وهكذا، فإن هذا الشخص سيكون دائمًا استثنائيًّا ومثاليًّا، حتى ولو لم يُدْعَ إلى ممارسة مهنة المُلْكِ بصفة فعلية، ولن يمسَّ هذا «الخمول» السياسي من كماله في شيء. بل إن الأمر يتجاوز ذلك؛ إذ يغدو بالأحرى علامةً على انحطاط أفراد آخرين ممَّن لم يعرفوا كيفية الاستفادة من وجود كائنٍ استثنائيٍّ، قادر على تغيير حياتهم في الاتجاه الصحيح، وفقًا لأهدافٍ محدَّدة علميًّا. إن إمكانية فصل المُلْك عن التدبير، وخاصةً عن التدبير التامِّ والمثبت علميًّا، هي أكثر بادرة ملفتة للنظر في الفلسفة الفارابية، فهي تفتح إمكانية وجود سلطة شاغرة نظريًّا، لا مكان لها، ودون رعية ولا إقليم ترابي. لذا، نكون مع الفارابي - في الواقع - إزاء تعليق لـ«**الحاكمية**» (gouvernementalité)، التي تُفهم على أنها «**المؤسسات والإجراءات التي تجعل من الممكن ممارسة سلطة على هدفٍ محدَّد، هو الشَّعْب**»[١٥]. ولكي نستعيد المفاهيم التي قدَّمتها نصوصنا، يمكننا تحديد المعادلة الفارابية للسياسة في: تخفيف السلطان، والمغالاة في التدبير.

(١٥) M. Foucault, **Dits et écrits**, II: 1976-1988, op. cit., p. 655.

ابن باجة وابن رشد: من إعادة تأسيس علم التدبير إلى النقد السياسي للاهوت

مشكلة سياسة الآخرين عند ابن باجة:

من الغريب أن نرى الفارابي الذي كانت بعض النصوص القليلة حول حياته تنقل أنه كان من محبي العزلة ولم يكن يسعى إلى الاختلاط بالناس، ينتهي به الأمر إلى أن يغدو تجسيدًا لتقليد الفلسفة السياسية للإسلام، في حين نجد ابن باجة (١٠٧٧ ـ ١١٣٨م) وقد قضى كلَّ حياته في مجال السياسة وزيرًا وسفيرًا وسُجِنَ مرتين بسبب انقلاباتٍ داخل الأسرة الحاكمة ومكائد البلاط، يُعتبر من قِبل المتخصِّصين المعاصرين في الفلسفة السياسية العربية تجسيدًا لشخصية الحكيم المتوحِّد الكاره للبشر والنافر من الناس باعتبارهم عائقًا في سبيل كماله النظري. ومما لا شكَّ فيه أن عنوان عمله الرئيس، **تدبير المتوحِّد**، هو ما ساهم في نشر هذا الرأي السلبي على المستوى السياسي. ومن المفارقات أن الحديث عن الفلسفة السياسية لابن باجة يرقى إلى جعله تجسيدًا لنوعٍ معيَّن من عدم التسيُّس (apolitisme)، بينما نكون مع أول فيلسوف أندلسيٍّ إزاء فكر حقيقيٍّ حول المدينة والتدبير، ويتضمَّن أصالةً لا يمكن إنكارها مقارنةً مع المعلِّمين اليونانين ومع الفارابي أيضًا، وقد تأثر بهم بشكل كبير واستوعب تعاليمهم، مثلما فعل الفلاسفة الأندلسيون الآخرون على غرار ابن طفيل (ت ١١٨٥م)، وابن ميمون (١١٣٥ ـ ١٢٠٤م) وابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨م)[١٦].

(١٦) لمناقشة هذه النقاط، نسمح لأنفسنا بالإشارة إلى عملنا: «تدبير النفس والآخرين عند ابن باجة» (بالفرنسية). =

لكن قبل عرض القضايا الرئيسة التي يبدو لنا أنها تلخِّص في العمق فلسفته السياسية، يجب التذكير أن ابن باجة لا يفكِّر خارج الإطار العام الذي صاغته الفلسفة السياسية العتيقة، فغاية الإنسان القصوى وإدراك الكمال والسعادة هي المحاور الرئيسة لهذا المبحث، والمقولات الفارابية في نقد الكرامات الكاذبة والسعادة الزائفة حاضرة بقوة عند ابن باجة، وأخيرًا مسألة تواصل العقل مع العقل الفعَّال التي يعتبرها الأفلاطونيون الجدد قمَّة الكمال البشري، هي أحد أكبر شواغل فلسفته. ومع ذلك، فقد ظهرت معه بعض التحولات وبعض الانقلابات التي يمكن اعتبارها أولَ خَدْشٍ في جدار الفلسفة العتيقة، في انتظار اندلاع الثورات الحديثة. ويبدو أن هذه الانزياحات التي حصلت داخل النموذج الأفلاطوني للمدينة الفاضلة، هي ما سيؤدي إلى التشكيك فيه، وهو ما يُشير إليه بالفعل اختيار عنوان **تدبير المتوحِّد**. وتتمثَّل إشكالية هذا العمل في الشرط الاجتماعي والسياسي للفيلسوف الذي يجب أن يعيش في مجتمعٍ ناقصٍ. ويبدو أن ابن باجة قد أخذ على محمل الجدِّ الشكَّ الذي عبَّر عنه سقراط في **الجمهورية** (IX، ٥٩٢أ، ٥٩٢ب) بخصوص التحقُّق العملي لهذه المدينة المؤسَّسة فحسب في الخطاب دون أن تُوجد «**في أي مكانٍ على الأرض**». وفي حين ترك ابن باجة مسألة تحقُّق المدينة معلَّقةً، وهي مسألة لا يخبرنا التاريخ عنها شيئًا كما يقول (**تدبير المتوحِّد**، م.م.س، ص٤٣)، فإن الفرد، وبالأحرى الفيلسوف، يجب عليه النظر في تحقيق جوهره الإنساني وبلوغ الغاية القصوى للإنسان في إطار سياسيٍّ قد لا يكون بالضرورة مثاليًّا. ولكن حتى وإن كانت الأخلاق والسياسة، وفقًا للرؤى اليونانية، ليست سوى شيء واحد، وأنه ينبغي النظر إلى تدبير النفس في ترابطه مع تدبير الآخرين، فإننا نجد في عمل ابن باجة بواكير طلاقٍ بين هذين النوعين من التدبير. فمن وجهة نظر تاريخ الفلسفة السياسية، فإن لهذه البادرة أهمية نظرية خطيرة، باعتبار أن الانفصال بين الأخلاق والسياسة لن يتمَّ إلا مع الفلسفة السياسية الحديثة، حين يغدو الخطاب حول طموح الفيلسوف لتولي وظائف سياسية من طرائف القدماء الباعثة على سخرية جميع أهل الحداثة. فمع ابن باجة، يتمُّ فصل إشكالية

Makram Abbes, «gouvernement de soi et des autres chez Avempace», *Studia islamica*, n° 100/101, = 2005, p. 113-160.

الحياة الطيبة عن إشكالية الفلسفة باعتبارها شكلًا لحياةٍ أسمى، سواء في مستوى التحقُّق أم في مستوى الكمال الشامل للمدينة، لكن دون التشكيك في نموذج المدينة الفاضلة في حدِّ ذاته. والخلاصة «الحديثة» لهذا التحوُّل من إشكالية التدبير الفاضل من المدينة إلى الفرد هي: ألَّا يصبو الفيلسوف إلى أن يكون ملكًا.

وبشكلٍ ملموس، يؤكِّد ابن باجة الفجوة بين قدرة الفيلسوف، وهي فعلية بالتأكيد، على قيادة المواطنين الآخرين إلى الحياة الطيبة، وتنفيذ مثل هذا الطموح. وهنا يُوجد شعور بأن النموذج اليوناني مناسِبٌ لتدبير الفرد الواحد، وأن الاتجاه الصحيح هو ذاك الذي لا يهتمُّ إلا به فحسب (المرجع نفسه، ص٤٣). وبهذا، فإن التوترات التي تحرِّك النموذج الأفلاطوني والتي تعمل بعمقٍ في فلسفة الفارابي، وهي توتراتٌ تترك أساليب الانتقال من المعرفة إلى السلطة ومن النظرية إلى الممارسة ومن المثل الأعلى إلى الواقع، معلَّقةً ويتمُّ تجنُّبها من خلال اقتراح خطَّة يختصُّ بها الفيلسوف دون غيره. وقد كان لتغيير المنظور من خلال تقديم مسألة تحقُّق الفرد على حساب تحقُّق المدينة نتائجُ على مستوى التفكير في المدينة؛ إذ وفَّر العمل الذي أنجزه ابن باجة في **تدبير المتوحِّد** للنموذج الأفلاطوني وسائلَ لفهم الأنظمة السياسية لذاك العصر، وللغايات التي يخضع لها معاصروه. فقد كانت معظم أفعال معاصريه مقتصرةً على الغايات الجسدية (حفظ الجسم وتلبية رغباته)، معتقدين أن الصحَّة هي الهدفُ الأسمى للحياة البشرية. وكانت الغاية ـ في أفضل الحالات ـ تحدِّدها الآراء الشائعة؛ أي: تلك الهادفة إلى إرضاء العادات السائدة في المجتمع. وقد ترتَّب على ذلك أن أضحى استكشاف مجال الإمكان الإنساني محدودًا وجزئيًّا، وهو ما جعل مآل الإنسان في هذه المجتمعات إلى كمالٍ ناقص. وحسب ابن باجة، فقد كان اختزال مجال العمل الإنساني إلى نظام الضرورة، أو جعل الترف والتأنُّق الغايةَ القصوى للحياة البشرية، هما ما ميَّز حكومات ذلك العصر. والمشكلة السياسية التي اكتشفها ابن باجة مرتبطةٌ بعقل الاجتماع المدني ذاته الذي يجد نفسه غير قادرٍ على تجاوز أدنى دوائر الوجود البشري، بدل أن يُفضي إلى أفضل غايات الوجود الإنساني المقترنة بتحكيم العقل وتبجيل العلم.

ويتضمَّن مسلك ابن باجة جانبًا سياسيًّا آخر مهمًّا نستمدُّه من الملاحظات الكاشفة التي قدَّمها حول المجتمع الأندلسي في عصره، والذي كان يتمحور أساسًا حول الحفاظ على العشائر المحلية. وبما أن الفضيلة لم تكن مرعيَّةً إلا عرضًا وعلى أساس مرجعية أخلاقية دينية وليس وفق خطَّة تعليمية تتولَّاها الحكومة، فإن الكمالات المدنية (الأجهزة الحكومية والجيوش والمؤسسات والمهن) كانت في نهاية المطاف مسخَّرةً لتلبية مصالح العشيرة المهيمنة وخدمة غاياتٍ محلية. وهذا ما يجعل المدينة مجرَّد مجموع مفكَّك الأوصال ومعرضًا لجميع أشكال الانحلال. ومن المهمِّ في هذه الحالة أن نُلاحظ وجود صلة نسبٍ بين ابن باجة وابن رشد الذي تولَّى نقد العصبية العشائرية، ثم أن نلاحظ خاصةً وجود تعارضٍ بين هذين الفيلسوفين وابن خلدون الذي يجعل من هذه «**المدينة الناقصة**» أساسَ مفهوم الدولة، كما سنرى لاحقًا. ولكن الأهم من ذلك هو ملاحظة أن فيلسوف سرقسطة يُماثل بين الأنظمة العشائرية والنظام الديمقراطي. فكيف نفهم هذه المماثلة؟

إن الديمقراطية وفق ابن باجة هي النظام الذي يتمُّ فيه السعي نحو تحقيق غاياتٍ عدَّة بحُريَّة تامَّة؛ وهي من وجهة النظر هذه، أشدُّ من الطغيان نفيًا للمدينة الفاضلة التي ينبغي على رئيسها ضبط كافة الغايات لمجموع المواطنين. ومن هذا المنظور، تمثِّل الديمقراطية نفيًا للنموذج السياسي للسيرة. ومن ناحية أخرى، وبما أنه يُمكن في الديمقراطية السعي إلى غاياتٍ متفرِّقة، فإنه لا يمكن أن تكون فيها ـ حسب أفلاطون ـ وحدةٌ متينة بين مختلف فئات المدينة، فتغدو هذه الأخيرة شبيهةً بقطعة قماشٍ مرقَّشة، أو سُوقٍ للدساتير. وقد شبَّه ابن باجة هذا التفكُّك البنيوي للديمقراطية بما يحدث في المجتمعات الأندلسية التي كانت غايتها الرئيسة هي التعاون المتبادل بين أفراد الأسرة من أجل الحفاظ على العشيرة (**تدبير المتوحِّد**، ص٧٢ ـ ٧٣). وقد فهم ابن باجة الحكومة الديمقراطية باعتبارها حكومةً تتكوَّن من عدَّة جماعاتٍ أو عشائر، وهذا هو سبب وصفها بأنها «**سيرة الجماعية**»؛ أي: حكم جماعاتٍ أو عشائر. ونحن نجد الرأي نفسه عند ابن رشد حول ما كان سائدًا في عصره حين يُشير إلى أن «**الاجتماعات في كثيرٍ من الممالك الإسلامية اليوم إنما هي اجتماعات بُيُوتاتٍ لا غير**» (**الضروري في السياسة**، م.م.س، ص١٧٥). وإذا كان الحكم الديمقراطي مستهجنًا؛ فذلك

لأنه يُثير تساؤلاتٍ حول تمثيل مدينة قادرة على تعبئة كل مواردها وجميع سكّانها من أجل الحصول على خيراتٍ دنيوية (الكمال المدني) وأخروية (السعادة الأبدية). ويجدر التأكيد على أهمية هذا النقد للعصبية العشائرية من قِبل ابن باجة وابن رشد، لا سيما وأنه يُناقض الأفكار السياسية الشائعة في العصور الوسطى ورؤية بعض المؤلفين الذين جعلوا من العصبية قاعدة الحكم السياسي، كما سنرى مع ابن خلدون. وتؤكِّد حنة أرندت (Hannah Arendt) هذا المبدأ الأساسي في الفلسفة السياسية بالقول إن «**السياسة تقوم على حقيقة: التعدُّدية البشرية**». وتنطوي هذه التعدُّدية على اختلافٍ بين بني البشر، في حين أن التجمُّع العائلي القائم على روابط القرابة والتآلف القائم على روابط الدم هو ذاته ما يؤدي إلى الخراب السياسي: «**هذه الرغبة في التآلف تؤدي إلى الانحراف الأساسي للسياسة؛ لأنه يُلغي الميزة الأساسية للتعدُّدية أو بالأحرى يفقدها بإدخال مفهوم التحالف**»(١٧).

وهكذا نرى أن النموذج الأفلاطوني للمدينة يفقد وضوحه الخطابي بسبب التحولات التي مرَّ بها مع فلسفة ابن باجة، فالتعارض لم يعد بين المدينة العادلة والمدينة المستبدَّة مثلما هو الحال عند أفلاطون، ولم يعد أيضًا بين الآراء القويمة لسكَّان المدينة الفاضلة والآراء الخاطئة لسكَّان المدن الجاهلة، كما هو الحال عند الفارابي. لقد غدا ضديد الحكم الفاضل هو الحكم الديمقراطي الذي يُفهم على أنه التدبير الذي يخفق في جعل المدينة كُلًّا واحدًا، ويختزل الروابط المدنية في الحفاظ على البيوتات المنفصلة عن بعضها والمتنازعة في الغالب فيما بينها.

النقد السياسي للاهوت:

سمح لنا مثالَا الفارابي وابن باجة أن نرى ـ انطلاقًا من النصوص التأسيسية نفسها للفلسفة اليونانية ومن خلال توظيف القضايا الفلسفية ذاتها (السعادة، والتميز، وتدبير النفس والآخرين، وتعريف وضع رئيس المدينة، إلخ) ـ كيف اعتُمدت طرائقُ أخرى لقراءة النموذج الأفلاطوني للمدينة. وخلافًا للأعمال التي تقود الخطاب الفلسفي حول أفضل حكومة في المدينة

(١٧) H. Arendt, **Qu'est-ce que la politique?**, Paris, Le Seuil, 1995, p. 32.

الفاضلة إلى طوبى غير متعينة في مكانٍ محدَّد، وتكون في الوقت نفسه متشاكلةً (غير متمايزة، لها السمات نفسها وتعكس دومًا النموذج نفسه، مهما كان الفلاسفة)، نجد أن تحت القشرة الخارجية لديمومة الرهانات، ووراء الاستقرار الظاهري للمشاكل المطروحة، بدأت تظهر عند الفلاسفة العرب تغيراتٌ لا يمكن أن نقول إنها كانت تمثِّل بحقٍّ قطيعةً أو انقلابًا، ولكنها كانت لحظاتٍ حاسمةً لوضع طرائق جديدة في قراءة تراث الأوَّلين. وينطبق هذا الأمر بشكلٍ خاصٍّ على ابنِ رشد الذي تقوم فلسفته السياسية على ديناميتين: الأولى منهجية، وتتمثَّل في إعادة تفسير أرسطو واستعادة عقله وطريقته بعد أن طغت عليه الشروح الأفلاطونية المحدثة طويلًا. فقد دفعت هذه النقطة ابن رشد إلى شرحٍ شاملٍ لأعمال أرسطو، وهو ما سيكون إلى حين ظهور الحداثة محددًا في تشكيل المناقشات والمسائل الفلسفية. أما الدينامية الأخرى، فهي ثقافية وتقوم على تلقي البيئة الأندلسية أعمال أبي حامد الغزالي. فهذه الأعمال التي تتمثَّل أبرز سماتها في استبعاد الفلسفة باسم العقيدة، والتوليف بين العلوم الدينية التقليدية من جهة أولى والتصوف من جهة أخرى، أثرت في الوسط الفكري الأندلسي طوال القرن الثاني عشر، وخاصةً في كل ما يتعلَّق بالتفكير في شرعية الفلسفة وفعل التفلسف نفسه على أرض الإسلام. وفيما يتعلَّق بابن رشد، فإن معركته الشخصية التي قادها في مواجهة الغزالي ومشروعه من أجل الإسلام، كانت بالتأكيد معركةً من أجل الفلسفة، ولكن أيضًا معركة سياسية لأنه يسترشد بتصوُّر مختلف للمدينة. فقد كان التفكير في المدينة مصطبغًا تمام الاصطباغ بهاتين الديناميتَيْن اللتين تخترقان الكتاب السياسي الوحيد لابن رشد، وهو **مختصر كتاب السياسة** لأفلاطون، وأعماله الجدالية الدائرة حول قضايا لاهوتية، **فصل المقال** و**الكشف عن مناهج الأدلة**. ونظرًا لأهميته في تحليل مفهوم «اللاهوت السياسي»، فإن هذا المحور الثاني هو ما سنفصل فيه القول الآن.

يتمتَّع الدين بالنسبة إلى الفارابي بعقلانيةٍ نظرية وعملية تسمح بالتفكير في بنيته وتحديد مبادئه. ويؤيد ابن رشد تمامًا هذه الفكرة. أما حين يُدمج الفارابي العقلانية الدينية في جهاز معرفيٍّ شاملٍ تسيطر عليه الفلسفة وتتحكَّم فيه، فإن ابن رشد يُعارض هذا الإدماج ويتبنَّى نهجًا معاكسًا يقوم على الفصل الصارم بين الدين والفلسفة، وهو ما يُتيح إمكانيةً أفضل للنظر في

إمكانية الالتقاء والاتصال بينهما. ولفهم هذه المسألة، وهي القضية المركزية في **فصل المقال**، فلنحاول النظر في الكيفية التي تطرق من خلالها ابن رشد لكل مجال. فالفلسفة ـ كما يؤكِّد ـ هي «**النظر في الموجودات**» الذي يتمُّ «**بالقياس العقلي**»[(١٨)]. وبما هي بحث حرٌّ يتعلَّق بمجال الطبيعة وبالعالَم والأشياء والإنسان، فإن الفلسفة لا تنفصل عن دراسة العلوم (يذكر ابن رشد مثال الأقيسة الأربعة في الصفحة نفسها). ومن الواضح أن هذا النوع من المباحث لا يمكن أن يتمَّ على يد فردٍ واحدٍ أو أن تتكفَّل به أمَّةٌ واحدة، ومن هنا كونية العلم والفلسفة والحاجة إلى تعلُّمهما حيثما وُجِدا. أما الدين، فيقسمه ابن رشد إلى قسمين: نظري وعملي. ويتناول الجزء النظري المعتقدات المتعلِّقة بالغيبيات (الله، والحياة الآخرة، إلخ) (المرجع نفسه، ص١٥١)، في حين ينقسم الجزء العملي إلى قسمين فرعيين هما: الأخلاق العملية التي تدور على التقوى والزهد، والجوانب التشريعية بما فيها الطقوس التي تحدِّد علاقة الفرد بالله. وتنبني الروابط بين الفلسفة والدين في مستويين: مستوى الأخلاق العملية من جهة أولى؛ لأنها تحضُّ الفرد على أن يكون مثاليًّا من الناحية الأخلاقية، ومستوى المعرفة النظرية بالغيبيات من جهة أخرى. وهذا الجانب الثاني هو مثار جميع التوترات والمشاكل: فقد قطع الغزالي في **تهافت الفلاسفة** بتكفير فلاسفة الإسلام (وبشكل خاصٍّ الفارابي وابن سينا) فيما يتعلَّق بإنكار البعث بالأجساد والقول بقدم العالَم وأنه تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات وتأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد. ودون الخوض في تفاصيل الردود المقدَّمة بشكل منهجيٍّ وشامل في **تهافت التهافت**، فإنه يكفينا ملاحظة نتائج هذا الرد على الفلسفة من جهة، وعلى السياسة من جهة أخرى.

ففيما يتعلَّق بالمسائل اللاهوتية التي أثارها الغزالي، يبيِّن ابن رشد أنها لا يمكن أن تؤدي إلى الاتهام بالكفر وإدانة الفلسفة والتفلسف. فمثل هذه

---

(١٨) Averroès, **Discours décisif**, traduit par M. Geoffroy, Paris, Flammarion, «GF», 1996, p. 113.

إضافة من المترجم:
انظر الأصل في:
ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، قدم له وعلق عليه: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٨م.

المسائل، كما يقول ابن رشد، عويصة وشاقَّة ولا يمكن لعقلٍ فلسفيٍّ متمرِّس أن يحلها، علاوة على تطوُّر العلوم (الفيزياء وعلم الفلك) وما يتصل بها من افتراضاتٍ وما تنبني عليه من مصادراتٍ. وهكذا، فإن المرء لا يستطيع التفكير في صفات الله أو أحوال المعاد أو علاقة الله الثنائية بالزمن وبالعالَم، دون احتمال الوقوع في الزَّلَلِ وارتكاب أخطاء. غير أن الخطأ قد يُعذر فيه من كان من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ، شريطة أن يكون مسلحًا بالأداة المناسبة للبحث عن الحقيقة، وهو القياس العقلي؛ أي: الشكل الوحيد للعقلانية الذي يؤدي إلى اليقين. فالنصُّ القرآنيُّ ـ وفقًا لقول ابن رشد ـ يحثُّ العلماء على القيام بمثل هذه الأبحاث، ولكن ذلك مقتصر على الراسخين منهم في العلم. بل إننا نجد في القرآن آياتٍ تحضُّهم على النظر وتؤدي بهم إلى «**القراءة بين السطور**»، حسب التعبير الشتراوسي. وفي الإطار الفكري لابن رشد وعقلانيته ونظرية التأويل التي وضعها في رسالته عن الفقه، فإن الفيلسوف يتحرَّك من خلال اليقين بأن النصَّ المنزَّل سيمنحه دومًا دلالاتٍ تسمح له باستعادة نتائج أبحاثه العلمية، وهو ما سيضاعف رضاه لكونه توصَّل إلى الحقيقة، أولًا من خلال الاستدلال العقلاني، ثم من خلال رحلة في مجازات النصِّ واستعاراته. وهذا ما يُعتبر امتيازًا للنخبة الفلسفية التي تختبر الحقيقة بكيفيتَيْن: كيفية معقولة (مرتبطة بالعلوم)، وكيفية محسوسة (نتاج تأويل الصور الواردة في القرآن الكريم).

ولئن كان من واجب الفلاسفة تأويل الآيات المتشابهات التي تتضمَّن معاني خفيَّة، فإن لعامَّة الناس معرفة هذه المسائل من خلال الآيات المحكمات البيِّنة والواضحة، وهو ما يُغنيهم عن التأويل وعن التساؤل بشأن المتشابهات. وبهذا، فإن النصَّ المنزَّل والموجَّه إلى الناس كافةً بأساليب بلاغية بسيطة، يتضمَّن كذلك آياتٍ لا يمكن إلا للعلماء توليد معانيها الضمنية من خلال عمل التأويل. لكن، كيف يمكننا الحكم على تأويلات مختلف الفرق الكلامية في الإسلام، والتأويلات الأشعرية في المقام الأول، والحال أن «**كل فرقة منهم تأوَّلت في الشريعة تأويلًا غير التأويل الذي تأوَّلته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع**»؟ في الإجابة عن هذا السؤال يكْمُن المستوى الثاني للإشكالية المثارة؛ أي: إشكالية العلاقة بين السياسة من جهة، والدين والفلسفة من جهة أخرى.

وفقًا لطريقة العودة إلى مصادر الفلسفة (أرسطو) وإلى الشريعة (القرآن)، وطريقة «الصفحة البيضاء» (tabula rasa) التي انتهجها ابن رشد باعتباره فيلسوفًا وباعتباره فقيهًا، فإن جملة البراهين التي وضعها المتكلمون على اختلافهم لا تحتكم إلى ظاهر النصّ؛ أي: معناه الظاهر الذي أراد به الله حمل العامَّة على الإيمان بالمغيبات، ولا هي نتيجة قياس يقينيٍّ يعتبره ابن رشد المعيار المطلق للعقلانية. فكيف يمكن - في هذه الحالة - أن نتجرَّأ على اتهام الفلاسفة بالكفر، والحال أن الشريعة ذاتها تدافع عن تعدُّدية تمثِّل المسائل المتعلِّقة بالغيبيات؟ ويتضاعف نقد الغزالي الوارد في **تهافت التهافت** بنقدٍ آخر في **فصل المقال** وفي **الكشف عن مناهج الأدلة** للطائفية وللتعصُّب. فهاتان الآفتان تُلغيان - في نظر ابن رشد - المنفعةَ السياسية للدين ومنفعة الفلسفة للمدينة. فالطوائف والفرق «**كل واحدٍ منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه إمَّا مبتدعٌ وإمَّا كافرٌ مستباحُ الدَّم والمال**»[(١٩)]. وحين يذكر مختلف الفرق التي يستهدفها بالنقد، يتحدَّث ابن رشد عن الخوارج والمعتزلة والأشاعرة والمتصوفة، ثم يذكر الغزالي ويتَّهمه بتعميم الكارثة حين «**أفصح في الشريعة بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به**»، مما سار بعوام الناس إلى الانقسام والخلاف؛ إذ «**من قبل التأويلات [...] نشأت فرق الإسلام حتى كفَّر بعضهم بعضًا وبدَّع بعضهم بعضًا، وبخاصَّة الفاسدة منها. فأوَّلت المعتزلة آياتٍ كثيرةً وأحاديثَ كثيرةً، وصرَّحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية، وإن كانت أقلَّ تأويلًا. فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشَّرْعَ وفرَّقوا الناس كل تفريق**» (**فصل المقال**، م.م.س، ص١٦٣ - ١٦٥). وهكذا، فإن الممارسة التأويلية لكل فرقة من المتكلمين أدت بهم إلى إنكار تعدُّد الطرائق المؤدية إلى الإيمان، وإلى حمل المؤمن على معرفة المغيبات وَفْقَ الأسس العقائدية لكل فرقة. ولذلك يُتَّهم علم الكلام بأنه سبب الخلافات السياسية والحروب وتمزُّق الجسد الاجتماعي، ويتمُّ التنديد به باعتباره ممارسةً إقصائيةً وغير متسامحةٍ تقود - باسم المعرفة العميقة بالنصِّ القرآنيِّ - إلى استبعاد الخصم اللاهوتي

---

(١٩) Averroes, **Dévoilement des méthodes**, dans: Averroes, **L'islam et la raison. Anthologie de textes juridiques, théologiques et polémiques**, trad. par M. Geoffroy, Paris, Flammarion, «GF», 2000, p. 98.

والسياسي؛ بل وتُقيم الاستبعاد السياسي والاجتماعي على أساس التكفير. ويستحضر ابن رشد النموذج الطبي، الذي سبق عرضه عند التعريف العلمي بصناعة السياسة، من أجل إبراز فكرة نفع الدين للسياسة أو إضراره بها. ففي نظره، فإن آراء المتكلمين لا تجعل منهم سوى «**مرضى نفوس**»؛ لأنهم حاولوا استبدال دواء بسيط وفعّال (الشريعة) معتقدين أن عليهم خلطه بمكوناتٍ أخرى (التأويل)، إلى درجة أن المعالجات المتكرِّرة للدواء أنست الناس تركيبته الأصلية، وجعلت العثور عليها أمرًا مستحيلًا. فمن دواء بسيط وصحيٍّ وفعّال، أضحى الدواء مركّبًا وهجينًا ودون أي تأثير، وكلما زعم أحدهم صنعة الطب (فرقة كلامية) إلا وقدّم تركيبة جديدة تتولّد عنها أمراض جديدة؛ حتى غدت التركيبة الأصلية ـ بسبب سوء الاستخدام ـ تنتج آثارًا معاكسة لما وُضعت له في الأصل. هكذا يقدِّم ابن رشد تاريخ الفرق في الإسلام باعتبارها إفسادًا لعلاج شامل، وابتعادًا متعمدًا عن صحّة النفس. وهذا التوازي بين القانون والطِّب يُستحضر باستمرار مع المفهوم السياسي للنفع أو المنفعة، والذي يشير إلى الفائدة التي يمكن كسبها من شيء ما، وإلى إجراء فعّال تقنيًا. بينما يرتبط علم الكلام بغياب هذه الفائدة ويقتصر على إنشاء سلسلة من العيوب: سياسية (الانقسام والاضطهاد) وأخلاقية (الرذيلة) وغيبية (المعتقدات الفاسدة) وفكرية (التعصُّب والتنطُّع).

ولنأخذ إحدى المسائل التي ناقشها ابن رشد بشكلٍ مطوَّل، وهي المتعلِّقة بتمثُّل فعل الله على العالم. فانطلاقًا من الدفاع عن قدرة الله المطلقة، دافع الأشاعرة عن فكرة استخدامها الاعتباطي، إذ قالوا إنه «**يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه، أو يأمر بما لا يريده**» (**الكشف عن مناهج الأدلة**، م.م.س، ص١٤٤). وقد علّق ابن رشد بالقول إنه لا معرفة بالأسباب، وهي أساس العلم، ولا بالحكمة، وهي معرفة الغايات، يمكن أن ينشأ عن هذا اللاهوت الذي يجد نفسه مجبرًا ـ تأكيدًا لقدرة الله ـ على إنكار السببية الطبيعية، وأن يكون للأسباب الثانوية وللإرادة البشرية أيُّ دور فاعل على مستوى الطبيعة والمجتمع[٢٠]. ولا ريب في ارتباط مثل هذا البناء اللاهوتي بشكل مباشر بإقرار شرعية السلطات المطلقة باسم الضرورة واستحالة الوقوف

---

(٢٠) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م، ص١٩٣.

أمام الأقدار. وهذا ما يتناقض بالطبع مع مبادئ العلوم السياسية التي يدافع عنها ابن رشد من خلال تأكيده أن المدينة هي نتاج إرادة البشر، وأنها بناء مشترك قائم على العقل، وليست شيئًا يمكن أن يكون نتاجَ أقدار إلٰهية يجب على المرء التسليم بها تسليمًا أعمى. وتوجد نقطة أخرى تتعلَّق بهذه المشكلة قد تفسر العلاقة بين الأساس اللاهوتي للأشعرية والفكر السياسي عند الفقهاء. فقد طوَّر المتكلمون الأشاعرة فكرة أنه لا يوجد شيء هو في نفسه عدل ولا شيء هو في نفسه جور، وأن الأفعال البشرية لا يمكن وصفها بالعدل أو بالجور إلا من جهة الشرع. فقد قالوا: «**فمتى فعل الإنسان شيئًا هو عَدْلٌ بالشرع، كان عدلًا. ومن فعل ما وَضَعَ الشرعُ أنه جَوْرٌ، فهو جائر [...] والتزموا أنه ليس هاهنا شيء هو في نفسه عدل، ولا شيء هو في نفسه جَوْرٌ**» (**الكشف عن مناهج الأدلة**، م.م.س، ص١٤٣). وهذا الموقف ـ كما وصفه ابن رشد ـ «**في غاية الشناعة**»؛ لأنه يُظهر أن القانون، لا سيما القانون الإلٰهي (الشرع)، يمكن أن يأمر بالجور، أو يُضفي الشرعية على الجائر. ومن هنا، فإن فهذا اللاهوت يخلق وضعًا سياسيًا عبثيًّا يكون فيه من العدل أن يكون المرء جائرًا (بالنسبة إلى الأمير)؛ لأن الشرع يُبيح حكومة الجائر، تمامًا كما أنه من الجور التمرُّد على الجائر؛ لأن الشرع يمنعه ويساوي الثورة بالجور.

ولنعُد إلى قائمة المتهمين. إنها تشمل حسب ابن رشد: «**الطائفة التي تُسمَّى بالأشعرية، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السُّنَّة**»، والمعتزلة، والحشوية القائلة بظاهر النصّ، والشيعة الباطنية (**الكشف عن مناهج الأدلة**، م.م.س، ص٩٨). ثم يضيف ابن رشد بعد ذلك الخوارج، وهي أول طائفة في الإسلام، والصوفية (**الكشف عن مناهج الأدلة**، م.م.س، ص١٥٠). وتشمل هذه القائمة التيارات السياسية التي سعت إلى تأويل آياتٍ قرآنية تتعلَّق بطاعة الأمير وعصيانه، وبالعدل والظلم، ووضعية الحاكم وصفاته، لتجعلها في أساس عقائدها الدينية (الخوارج، والشيعة)؛ كما تشمل تياراتٍ لاهوتيةً بالمعنى الدقيق للكلمة؛ أي: المتوجِّهة نحو الدفاع عن عقائد الدين (المعتزلة، والأشعرية)؛ وأخيرًا التيارات والمذاهب التي لا تمثِّل ـ سلفًا ـ أيَّ خطر سياسيٍّ (الصوفية، والحشوية). وإذا ما وضع ابن رشد في الإطار نفسه طوائف ومذاهب مختلفة جدًّا من حيث علاقتها بتأويل النصِّ المنزَّل،

ومن حيث نواياها في القيام بأنشطة سياسية على خلفية مطالب دينية، فما ذاك إلا لأنه رأى في جميع أشكال توظيف علم الكلام ـ حتى لو كان ضعيفًا، كما هو الحال مع الحشوية ـ خطرًا سياسيًّا على المدينة. لقد أدرك ابن رشد إذن وجود علاقةٍ مباشرة بين العقائد الدينية والعمل السياسي، دون أن يتولّى صياغتها بصفتها تلك، أو وضعها في قالب إشكالية بمصطلحات نظرية.

الأشكال المختلفة للاهوت السياسي:

إذا ما قارنّا موقف الفارابي الذي أدمج علم الكلام في الجهاز العام للمعارف بجعله أداةً سياسية، وقارنّا موقف ابن رشد المدافع عن تحريمه دينيًّا وضرورة استبعاده من المدينة، يمكننا قياس مدى التحولات العميقة التي مسَّت هذا العلم في غضون قرنين من الزمان. وربما لم يشعر الفارابي بما تمثِّله الممارسة التي تزعم احتكار الإيمان الصحيح وأنها الترجمان الأوحد والمعصوم لمقاصد النصِّ المنزَّل، من أخطار على المدينة وعلى الفيلسوف في المدينة. لكن ماذا يريد ابن رشد حقًّا؟ هل يريد إنشاء علم كلام آخر أكثر انفتاحًا وتسامحًا؟ أم أنه يحاول استبدال كل اللاهوتيات القديمة بعلم كلام جديدٍ يمكنه التعايش جنبًا إلى جنبٍ مع الفلسفة؟

الجواب عن هذا السؤال المعقَّد صعب للغاية، خاصةً وأن ابن رشد يقود معركته ضد اللاهوتيين من داخل مجال اللاهوت ذاته. لكن، وباعتبار اهتمامنا بالجوانب السياسية للمسألة، فإنه يمكننا تقديم بعض عناصر إجابة سنحاول من خلالها أن ندرك على وجه الإجمال مسألة اللاهوت السياسي في الإسلام.

يرى ابن رشد بالفعل وجود منفعةٍ سياسية للدين، غير أنها قد تتحوَّل إلى أذيَّة سياسية وإلى خطرٍ دائم على المدينة. وتعتمد المنفعة والأذيَّة على وضعية هذا الجزء النظري من الشريعة، وما قد ينشأ عنها من تفسيراتٍ مختلفة. وإذا ما ذهب ابن رشد إلى حدِّ الدعوة إلى فرض رقابة على كتب علماء الكلام ومنع تداول آرائهم؛ فذلك لأنهم يمثِّلون ـ في نظره ـ خطرًا عامًّا قادرًا على تقسيم المدينة أو حتى تدميرها. وسيكون من الخطأ اعتبار هذا الموقف من باب التشدُّد في مواجهة الفرق الضالَّة من خلال شجبها

ومحاربتها. ونحن نميل إلى قراءة أخرى بناءً على أن نيَّة ابن رشد لم تكن تشكيل مذهب أو الدفاع عن عقيدة محدَّدة. فنحن نرى أن الأمر كان يتعلَّق بالأحرى بدفاع عن الحقوق الكاملة للحكمة ضد اللاهوتيات التي تحاول الحطَّ منها بوصفها علمًا. ويمكن استقراء هذه النيَّة بوضوح في ما قدَّمه ابن رشد من ردود على الغزالي، والتي أظهر له من خلالها أوجه القصور في تفكيره والمغالطات البرهانية التي تتخلَّل خطابه. ولئن كانت السفسطة والأساطير والمعتقدات الكاذبة أو غير المثبتة عاجزةً عن الوصول إلى مرحلة الحكمة، إلا أنها تنتحل لنفسها حقَّ تقرير ألَّا يكون للحكيم حضور في المدينة. وبالتوازي مع الدفاع عن الحكمة، لا يدعو ابن رشد إلى عقيدة أرثوذكسية؛ بل إلى تعدُّدية الإيمان في كل ما يتعلَّق بالتمثلات النظرية المتعلِّقة بالله والنبوات والحياة بعد الموت، والسعادة والشقاء الأخرويين. ذلك أن غاية الدين ليست حمل الناس على الالتزام بهذا التمثُّل أو ذاك لذات الله أو صفاته، ولا السعي إلى معرفة ما إذا كان كلامه جزءًا من جوهره أو من صفاته، وما إنْ كان القرآن مخلوقًا أو غير مخلوق. فهذا النوع من التمثلات ليس هو ما تستهدفه المعتقدات؛ بل هي تستهدف فعل الإيمان، وهو بصفته تلك منفتح أمام عددٍ من التمثلات التي تختلف وَفْقَ الملكات العقلية لكل فرد، ووفق ما قد يقبله من حجج (خطابية، جدلية، برهانية). إن إيمانَ بائعِ فحم لهو أفضلُ من هذه التأملات العارية عن الوسائل الفكرية اللازمة لتحصيلها علميًّا ولتأصيلها عقليًّا. وهذا فعلًا ما كان الجويني، الإمام الأشعري الكبير، يودُّ أنه يكون قبل وفاته؛ إذ تبيَّن له أنه بدَّد العمر في أبحاثٍ كلامية عقيمة قد تؤدي إلى الشكِّ بدل الإيمان. فإبعاد الشك، الذي عاناه الغزالي أيضًا، هو بالضبط ما هدف إليه ابن رشد في دعوته إلى حظر التأويلات التي تحصر الدين في البُعْد النظري، في حين أن مجال الفضيلة العملية والمثالية الأخلاقية هو أكثر فائدةً للناس وللمدينة. ونخلص من هذه المسألة الأولى إلى أن غاية المعتقدات المتعلِّقة بالمغيَّبات هي ألَّا تكون موضوعَ نقاشٍ عامٍّ داخل المدينة. وسوف يكون الفلاسفة وحدهم المؤهلين لقراءة ما بين السطور، وحفظ أسرار معاني الوحي الذي هم في النهاية أفضل من يعرفها على الوجه الحقِّ.

وبناءً عليه، فنحن نرى أن نقد علم الكلام يسعى إلى إعادة اكتشاف

المنفعة السياسية للدين، طالما ينبغي له أن يقود إلى الفضيلة الأخلاقية (وهذه هي غاية الإيمان، أو بعبارة أخرى، الجانب النظري من الدين)، وإبراز الفائدة السياسية للفلسفة، من حيث إنها تفيد المدينة بمنحها الوسائل الفكرية الضرورية لانتظامها وإعمارها حسب مبادئ علمية وعقلانية. أما وجود علم الكلام داخل المدينة، فلا يمكنه ـ على العكس ـ إلا أن يزيد الانقسامات؛ إذ يكون لكل فرقةٍ الحقُّ في استخدام حججٍ نصيَّة شرعيَّة أو غيرها في سبيل فرض سلطتها. وفي هذه الحالة، فإن الطائفية والتعصُّب، واستخدام أساليب التفتيش في الضمائر، هي ما سيستقر في قلب المدينة، معلنة بالتالي حتمية انهيارها. ولا يطرح ابن رشد مسألة وسائل التنفيذ الفعلي لاستبعاد علم الكلام، والسيطرة على تفشي العقائد التي يحتمل أن تضرَّ بالمدينة وبالفلسفة، غير أنه يلمح إلى أن مسؤولية ذلك تقع على عاتق رجال السياسة. ولهذا نراه يمدح حُكْم أبي يعقوب يوسف (١١٦٣ ـ ١١٨٤م)، الذي رفع «**كثيرًا من هذه الشرور، والجهالات، والمسالك المُضِلات**» المتولِّدة عن المشكلة الكلامية (**فصل المقال**، م.م.س، ص١٧١). وحسب هذه الملاحظات، فإن ابن رشد لم يكن مع تولِّي الدولة الدفاع عن شكلٍ خاصٍّ ومحدَّد من العقائد والآراء كما كان الحال مع الخليفة المأمون (٨١٣ ـ ٨٣٣م) حين فرض عقيدة خلق القرآن مذهبًا رسميًّا للدولة، مما أدى إلى اضطهاد علماء الدين الذين عارضوها. فهذا التصوُّر اللاهوتي السياسي هو إذن ما حاربه ابن رشد في مصنفاته، ولهذا السبب يمكن اعتبار فكره ـ داخل الإسلام ـ مصدرَ فكرة حياد السياسي تجاه مختلف صيغ العقائد. وإذا كان يبدو من باب المفارقة التاريخية أن نتحدَّث عن دفاعٍ عن حرية الفكر عند ابن رشد، فإن الواضح أن منهجه يحتوي على نواة أطروحة سياسية مهمَّة، وهي ضرورة الامتثال لإرادة السلطان السياسي بعيدًا عن كل توظيف للدين. هذه الأطروحة تعني ـ في المقابل ـ أن واجب السلطان هو ضمان تنوُّع أشكال الإيمان الديني. ومن المؤكَّد أيضًا أن فكرة الفصل بين الإيمان من جهة، وبين معرفة الله ومختلف الأسئلة الماورائية من جهة أخرى، وهي فكرة سيستعيدها عمانويل كانط في كتابه **الدين في حدود مجرَّد العقل**؛ كانت بالفعل وقبل ذلك في صميم العمل الفلسفي لابن رشد.

وبصرف النظر عن هذا المستوى الأول من مفهوم اللاهوت السياسي،

نجد عند ابن رشد جانبًا ثانيًا، وهو في نظرنا ذو أهمية كونية. وهو يشير إلى فكرة أن السياسي يشعر دائمًا بالحاجة إلى الانخراط في أُفقٍ موسوم بالتعالي، وإلى أن يتحدَّد وفق مقولاتٍ شبه جوهرانية. فابن رشد، على غرار الفارابي أو غيره من المفكرين، يُضفي الشرعية ـ على سبيل المثال ـ على حروب المدينة الفاضلة انطلاقًا من مبدأ الحاجة إلى إجبار الشعوب الأخرى على اعتناق الفضيلة وقيادتها إلى الخير. وهذا المستوى، الذي يفتح الباب لمشاكل التدخُّل في شؤون الدول الأخرى أو لفكرة التبرير الأخلاقي للغزو، يمكن كشفه بشكل خاصٍّ في أثناء المشاركة العسكرية، حيث تكتسي مفاهيم «الخير» و«الشر» و«العدالة» و«التقدُّم» و«الحضارة» و«الحرية»، وما إلى ذلك، دومًا طابعًا لاهوتيًّا؛ أي: إنها تكون مصطبغةً بمعانٍ لا علاقة لها بحيثيات الفعل السياسي، وتَدْخُل في إطار مشكلة تفسير مصير التاريخ ومعنى الحياة. فهذه الأفكار، وهي موضوع تنازع تأويليٍّ ومندرجة في قلب توازن القوى، يتمُّ استدعاؤها من أجل إضفاء الشرعية على الفعل السياسي والحدِّ من مسؤوليته على ما يولِّده بالضرورة من قسوةٍ واستهتارٍ وفواجع. وهذا المعنى، الذي طغت عليه أطروحات الخروج من الدين وموت اللاهوت، هو ما تؤمن به في الوقت الحاضر أكثر الدول تمثيلًا للحداثة السياسية. وهو يبيِّن ـ بصورةٍ أو بأخرى ـ أننا لم نقطع بعدُ مع اللاهوتي السياسي، وأن التحديد الأنطولوجي للسياسة نفسها يتطلَّب مثل هذا الاستثمار اللاهوتي، أيًّا كان مصدره (أيديولوجيات التاريخ، دين، أخلاق، أو قانون).

وأخيرًا، يُوجد شكل ثالث من اللاهوتي السياسي رصدناه في كتابات الفقهاء. وهذا المستوى الأخير هو ما نسميه «**اللاهوت السياسي للتأسيس**». وهو ـ في الواقع ـ فكر سياسيٌّ حبيس تاريخ لحظة محدَّدة، هي لحظة الصدر الأول للإسلام، وحبيس أفقٍ وحيد، هو أفق الكيفية التي تمَّ من خلالها إدراك القيم وتفسيرها من قِبل مؤسسي الإسلام. ويشمل هذا المستوى كلَّ السلوكيات بما فيها الفردية التي تريد أن تكون تطبيقًا لنصٍّ مقدَّس. وهذه النسخة من اللاهوت السياسي هي أساس مختلف السلطات في العصور الوسطى الإسلامية التي كان أفقها المؤسسي هو «الدولة» التي سنقوم بتحليلها الآن مع ابن خلدون.

فكرة الدولة عند ابن خلدون

خلال تحليلاتنا السابقة استبعدنا عمدًا مسألة الدولة في الإسلام وتجنَّبنا الخوض في المسائل المتعلِّقة بطبيعة المؤسسة السياسية. وقد تحدَّد منهجنا هذا بغرضين: الأول منهجي، هو ما سمح لنا بالتفكير في مختلف صور السلطة والحكم بمعزلٍ عن الأشكال الفقهية والقوالب المؤسسية التي يمكن أن تندرج ضمنها مفاهيم ممارسة الحكم وتمثلاته. وقد سمح لنا هذا الاختيار بأن نفكِّر في الحكم في شموليته، وأن نتجنَّب العقبات التي يمكن أن تفرض تفكيرًا يتمحور حول التقاليد المؤسسية الخاصَّة بمجتمعات العالم الإسلامي في العصر الكلاسيكي (خلافة، إمارة، سلطنة). وقد يكون هذا على ما نرى المشكلة الرئيسة لمعظم الدراسات المكرسة للسلطة والسياسة في الإسلام، التي اقتصرت على التحليل الشكلي لطبيعة هذه المؤسسات، وعلى وجه الخصوص طبيعة الخلافة (دينية، سياسية، إلٰهية، إنسانية)، على أمل استخلاص جوهر خاصٍّ بتلك المؤسسات وسيرورة مخصوصة بتلك المجتمعات.

أما السبب الثاني، فيتمثَّل في أن مسألة الدولة لم تُدرس ولم يُفكَّر فيها عند جميع مفكري الإسلام بشكلٍ أفضل مما فعل ابن خلدون. ولا يعني هذا أن مفهوم الدولة لم يظهر في مجال الفكر الإسلامي إلا معه؛ بل يعني أن الأفكار والمفاهيم التي تناولناها من خلال التقاليد السياسية والفقهية والفلسفية تغدو عند هذا المؤرخ الذي عاش في القرن الرابع عشر داخلةً في إطار نسق استثنائيٍّ بمقاييس ذاك الزمان. فما يُميز المنجَز الخلدوني إذن هو مساهمته الشخصية المدعومة بمنهجٍ أصيل، واستعادته بعض الأفكار القديمة في محاولة منه لإعادة تأسيس العلوم الكلاسيكية. كما أن له ميزة أنه يجسِّد

فكرة انغلاق فكر الإسلام الكلاسيكي، بمعنى الجمود والتحجُّر، وهي فكرة تقوم في جزءٍ منها على أمرٍ شائعٍ في الدراسات العربية والإسلامية، لا تأخذ في الاعتبار تحوُّل مركز الفكرِ الإسلامي إلى محاضن أخرى، خاصةً مع الإمبراطورية العثمانية ومع الصفويين في بلاد فارس، حيث أمكن له أن ينبثق وأن يزدهر من جديد. لكن تظلُّ الحقيقة أن العالم الإسلامي كلَّه سيظل على هامش الروح الجديدة التي ستهز أوروبا وبمعزلٍ عن التحولات الكبرى، العلمية والفلسفية والاقتصادية، التي ستميِّز الحداثة الغربية. فضعف الإسلام في الأندلس، وأفول الخلافة في المشرق لتصبح مجرَّد ذكرى بعيدة، وتفتُّت القوى السياسية، وتحوُّل السلطة من أيدي العرب إلى الأتراك؛ كل هذه التغيرات المهمَّة تشهد على أن ابن خلدون كتب ما كتبه وهو على مشارف لحظة تحولٍ مفصلية في تاريخ الإسلام. ومصداق ذلك أنه سيقوم بمقاربة السياسة بوصفه مؤرخًا في المقام الأول، وأنه لن يسعى فحسب إلى كتابة تاريخ وقائعيٍّ يصف السلالات السياسية والثورات؛ ولكن أيضًا وبشكل خاصٍّ، الآليات والقوانين والعمليات غير الظاهرة التي تحكم ولادة الدول والحكومات وانحلالها. فابن خلدون لم يَسْعَ فحسب إلى معرفة لماذا يشكِّل البشر مجتمعاتٍ وما هي غايات الاجتماع المدني، ولكنه سعى على وجه الخصوص إلى معرفة كيف تُولد الدول وكيف تموت. وبعبارة أخرى، فهو لم يستخدم التاريخ لدراسة السياسة؛ بل لتعيين ما هو سياسي وجميع ما يسمح بفهم ظواهره. ولقد أدى هذا المنهج غير المسبوق الذي يعرضه ابن خلدون في مقدمة تاريخه العام (**كتاب العِبَر**)، إلى تأسيس علمٍ جديدٍ هو علم العمران البشري. إنه علمٌ جديد بمبادئه وموضوعه، لكنه يظَلُّ شديدَ القُرب من العلوم السياسية الكلاسيكية التي غالبًا ما يتقيَّد بها ابن خلدون ويبرِّر مشروعية عمله الفذِّ. كما يشرح ابن خلدون أيضًا أن العلم الذي ابتدعه يختلف عن علم التاريخ في أنه لا يقف عند وصف العهود السياسية المتعاقبة في هذه أو تلك من الدول كما فعل مؤرخو الإسلام؛ بل هو يعرض الآليات التي تتحكَّم في نشأة الدولة ذاتها. ومن الواضح أن مفهومي «النشأة» و«الأوليَّة» أساسيان عند ابن خلدون حيث يتكرَّر هذان المصطلحان مراتٍ عدَّة في بداية كتابه (**كتاب العبر**، م.م.س، ص٨، ص١٠ مثلًا). ويُظهر استحضار هذه المفاهيم من أجل تعريف طبيعة هذا العلم الجديد، أن الهدف منه هو الانطلاق من التاريخ السياسي من أجل الكشف عن قوانينه وأسبابه.

وهذا ـ كما يقول ـ ما أهمله أسلافه حين ظلوا حبيسي منظور التاريخ الوقائعي، ناهيك عن القصص الخرافية والمعلومات التي قدَّموها وملؤوا بها نصوصهم دون إعمالٍ للفكر.

ومن ناحية أخرى، يتميَّز هذا العلم الجديد المتعلِّق بالاجتماع الإنساني عن التقاليد الثلاثة التي درسناها أعلاه. فالبرهنة على صحَّة المقولة المشهورة القائلة بأن «**الإنسان حيوان سياسيٌّ**»، بالنسبة إلى ابن خلدون، ليست من اختصاص علم السياسة المدنية؛ إذ السياسة المدنية في رأيه هي «**تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة**» (المرجع نفسه، ص٢٥٥). وواضح هنا أن ابن خلدون باستخدامه مصطلح «**السياسة المدنية**»، وهو ما يذكِّر بعنوان أحد كتب الفارابي، إنما يستهدف تقاليد الفلسفة السياسية العربية، وبالتالي مخالفتها من خلال التعرُّض لمظاهر أخرى من السياسة. ثم إن نهجه متميِّز عن مناهج الفقه السياسي والفقه بشكلٍ عام، رغم أننا نجد فيه ـ كما يلاحظ ابن خلدون ـ تفصيلاتٍ حول فائدة الشرائع للاجتماع المدني والأهداف البعيدة والنوايا العميقة للشارع في تنظيم المجتمع. وهذا هو ـ على سبيل المثال ـ حال المبدأ المشهور الذي نعثر عليه في أعمال الفقه السياسي بوصفه مبدًا أساسيًّا في حفظ الهيئة السياسية الدينية، والذي يؤكِّد أن «**الظلم مؤذِنٌ بخراب العمران**». ولكن فقهاء الإسلام، وفق ابن خلدون، لم يكتشفوا هذا المبدأ إلا عرضًا حين تناولوا نوايا الفقه، والحال أنه يعني شرح كيفية نشأة المجتمعات البشرية وليس فقط الغاية من الشرع. وأخيرًا، فإن ابن خلدون يوجِّه هذا الانتقاد نفسه إلى تقاليد الآداب السلطانية المتمثِّلة في هذه الحالة بملوك الفرس (كسرى أنوشروان)، والحكماء أصحاب الرأي والمشورة (بهرام)، وكتاب **سر الأسرار** المنحول على أرسطو، وكتابات ابن المقفع والطرطوشي. فهؤلاء جميعًا، حسب ابن خلدون، وإن أدركوا بعض جوانب الفكر السياسي، إلا أنهم لم يكتشفوا مع ذلك العلل الحقيقية لعلم الاجتماع الإنساني داخل الدول والجماعات السياسية (المرجع نفسه، ص٢٥٨ ـ ٢٥٩، وانظر كذلك بشأن الطرطوشي، ص٤٢٠). فهو يرى أن هؤلاء المؤلفين قد تعرضوا لعلم السياسة على منحى الخطابة في أسلوب الترسُّل وبلاغة الكلام المصطنع، وأخطؤوا لأنهم لم يستوفوا المسائل ولا أوضحوا الأدلَّة والبراهين. على أن ابن خلدون ينتقد

بصفةٍ خاصَّة عدم وجود منهجية عندهم وغياب البحث الحقيقي عن العلل والأسباب، وهو المعيار الوحيد الذي يُعرف به العلم.

وتجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من هذه الانتقادات، فإن ابن خلدون يحتفظ بثلاثة تعريفات للسلطة السياسية والحكم تتلاءم تمامًا مع ما يسعى إلى تأسيسه كعلم. الأول يعود إلى بهرام بن بهرام ويؤكِّد على الترابط بين ثمانية مجالات يدعم بعضها البعض: **المُلْك لا يتمُّ عِزُّهُ إلا بالشريعة والقيام لله بطاعته والتصرُّف تحت أمره ونهيه، ولا قوام للشريعة إلا بالمَلِك، ولا عِزَّ للمَلِك إلا بالرجال، ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل للمال إلا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل، والعدلُ الميزانُ المنصوبُ بين الخليقة نَصَبَهُ الربُّ وجعل له قَيِّمًا وهو المَلِك»**. وفي هذه الأزواج المختلفة، يمثِّل المصطلح الأول أساسَ الثاني الذي يتحوَّل بدوره إلى أساسٍ يدعم مجالًا آخر يليه، وهكذا إلى أن تنغلق الدائرة. وعلى الطراز نفسه، يربط كسرى أنوشروان بين ثماني قواعد للتدبير السياسي تتوزَّع على النحو التالي: «**المُلْك بالجُنْد، والجُنْد بالمال، والمال بالخراج، والخراج بالعمارة، والعمارة بالعدل، والعدل بإصلاح العمَّال، وإصلاح العمَّال باستقامة الوزراء، ورأس الكُلِّ بافتقاد المَلِك حال رعيته بنفسه واقتداره على تأديبها حتى يملكها ولا تملكه**». وهذا المثال الأخير، وهو مأخوذ من كتاب **سر الأسرار** المنحول على أرسطو ويُطلق عليه «**دائرة الإنصاف**» من قِبل المفكرين السياسيين في الإمبراطورية العثمانية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، يُوضِّح تمام التوضيح طبيعة النهج الذي يسعى ابن خلدون إلى تأسيسه والعلم الذي يريد أن يقيمه. ولذلك يُشير ابن خلدون: «**وفي الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة المتداول بين الناس جُزْءٌ صالحٌ منه، إلا أنه غير مُسْتَوْفٍ ولا مُعطًى حقَّه من البراهين ومختلِطٌ بغيره. وقد أشار في ذلك الكتاب إلى هذه الكلمات التي نقلناها عن الموبذان وأنوشروان وجعلها في الدائرة القريبة التي أعظم القول فيها هو قوله: «العالَم بستانٌ سياجُه الدولة، الدولة سلطانٌ تحيا به السُّنَّة، السُّنَّة سياسةٌ يسوسها المُلْك، المُلْك نظامٌ يعضده الجُنْدُ، الجُنْدُ أعوانٌ يكفلهم المال، المال رزقٌ تجمعه الرعية، الرعية عبيدٌ يكنفهم العدل، العدل مألوفٌ وبه قوام العالم، العالَمُ بستانٌ»، ثم ترجع إلى أول الكلام. فهذه ثماني كلماتٍ حِكمية سياسية ارتبط بعضها ببعض، وارتدَّت**

أعجازها إلى صدورها، واتصلت في دائرة لا يتعيَّن طَرَفُهَا، فَخُرَ بعثوره عليها وعظم من فوائدها. وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدُّوَل والمُلْك وأعطيته حقَّه من التصفُّح والتفهُّم، عثرت في أثنائه على تفسير هذه الكلمات وتفصيل إجمالها مستوفًى بيِّنًا بأوعب بيانٍ وأوضح دليلٍ وبرهانٍ» (المرجع نفسه، ص٢٥٨). ومن ثمَّ، فإن هذه الدائرية المثالية التي تنطلق من منطق تأسيس السلطات وديناميات الاجتماع المدني (أنماط الاجتماعات البشرية)، إلى صناعة السياسة (المؤسسات السياسية، والجيش)، مرورًا بالاقتصاد السياسي (العمل، والمال، والإعمار، والازدهار)، هي ما سعى ابن خلدون إلى شرحه وتوضيحه من خلال تاريخ الدول والأُسر الحاكمة التي تمكَّن من دراستها، ونقصد تاريخ العرب والبربر. لكن هذا لا ينتقص في شيء من ادعاء هذه النظرية بُعْدًا كونيًّا نجده في المشروع الخلدوني، وهو ما قاده إلى العودة في عدَّة مناسباتٍ إلى أبعد العصور العتيقة (تاريخ العبرانيين، وتاريخ ملوك الفرس) من أجل توضيح أفكاره، وإلى تناول مسائل تخصُّ أممًا أخرى (الفُرْس، والتُّرْك، والفرنجة، الخ) من أجل دعم ملاحظاته والتحقُّق من صحَّة نتائج تحليله. وبالنظر إلى ثراء هذه النظرية وطابعها المنهجي، فسنركِّز تحليلنا على أهم مظهر فيها، والذي يمثِّل ـ علاوة على ذلك ـ مفتاح المنظومة الخلدونية وأكثر موضوع تناول نشأته وتطوُّره بالشرح، ألَا وهو الدولة.

من علم الإنسان إلى ديناميات الحضارة:

«**الإنسان مدني بالطبع**»: هذا التأكيد يعني عند ابن خلدون أن الاجتماع البشري يستجيب إلى ضرورة تفرضها طبيعة الإنسان ذاتها (المرجع السابق، ص٢٦١). ويمكن التعرُّف إلى طابع الضرورة هذا من خلال عاملين: الطعام الذي يجبر البشر على التعاون داخل العائلة، والعشيرة والجماعة المدنية أو غيرها، والبحث عن الأمن الذي يلزم الإنسان الاجتماع مع غيره دفاعًا عن نفسه في مواجهة أخطار الموت. وهذان العاملان ـ الغذاء والأمن ـ ضروريان لبقاء الجنس البشري؛ ولهذا كان الاجتماع المدني طبيعيًّا للإنسان؛ أي: إنه يلبِّي حاجةً طبيعيةً فيه. وبفضل هذه الملاحظة، يضع ابن خلدون الإنسانَ منذ البداية ضمن نظامٍ طبيعيٍّ، وضمن سلوكياتٍ وطبائعَ يتقاسمها مع

الحيوانات الأخرى. فهو يميل على غرار الحيوان إلى العدوانية، لكن أسلحة الذكاء (الفنون والصناعات) تمكِّنه من التميُّز عن الوحوش الضارية المفطورة على استخدام جوارحها الطبيعية. وانطلاقًا من هذا الميل إلى إظهار العدوان والبَغْي على الآخرين، تتولَّد الحاجة داخل الاجتماع الإنساني إلى قوةٍ قاهرةٍ تمنع الناس من العدوان على بعضهم البعض. وهذه القوة الملزمة، هي ما يُسميه ابن خلدون «الوازع»، وهو لفظ يعني الكابح والمانع. ويُغطي هذا المصطلح معنى كلمة «سلطة» بشكلٍ أو بآخر، ولكنه لا يتعلّق تحديدًا بالسلطة بوصفها قائدةً وآمِرةً بقدر ما هي كابحة للإرادات ومانعة من ارتكاب الجرائم والقتل والظلم. وتعمل هذه القوة المُلزمة في الأفراد من خلال توقُّع ردِّ الفعل القمعي للقائد أو الجماعة أو القانون. ولذلك، فإن الأمر لا يتعلّق بالسطوة التي نمارسها على شخصٍ ما للحصول على طاعته؛ بل بالقدرة على التلويح بما ينتظره من عقوباتٍ وتأديبٍ في صورة أطلق فيها العنان لدوافعه الحيوانية في ارتكاب العدوان. وكما رأينا أعلاه مع مؤلفي الآداب السلطانية، فإن مبدأ السلطة نفسه مبرَّر بضرورة وجود نظام طبيعيٍّ. ومن أجل تحقيق شروط بقائهم، كما يقول ابن خلدون، فإن البشر يفوِّضون السلطة إلى واحدٍ منهم، «**فيكون ذلك الوازع واحدًا منهم يكون له عليهم الغَلَبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحدٌ إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى المُلْك. وقد تبيَّن لك بهذا أنه للإنسان خاصَّة طبيعية ولا بُدَّ لهم منها**» (المصدر نفسه، ص٢٦٣).

غير أن هذة الفرضية المبنيَّة على الضرورة الطبيعية لا تقود ابن خلدون إلى تعريف الطبيعة البشرية بصفتها طيبةً أو شريرةً من حيث الجوهر. بل نعثر في هذا الصدد على بيانين متناقضين، لكنهما يَرِدَان في فقرتين مستقلتين وفي سياقين مختلفين. فالإنسان حسب ابن خلدون، «**الشرُّ أقربُ الخِلال إليه إذا أُهمل في مرعى عوائده ولم يُهذبه الاقتداءُ بالدين، وعلى ذلك الجمُّ الغفيرُ إلا من وفقه الله. ومن أخلاق البشر فيهم الظلمُ والعدوانُ بعضٌ على بعضٍ، فمن امتدَّت عينُهُ إلى متاع أخيه فقد امتدَّت يَدُهُ إلى أخذِه، إلا أن يصدَّه وَازِعٌ**» (المصدر نفسه، ص٣٨٠). وبالتقدُّم في النصِّ، نجده يؤكِّد أن «**الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشرِّ بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة؛ لأن الشرَّ إنما جاءه من قِبل القوى الحيوانية التي فيه. وأما من حيث هو إنسان، فهو**

إلى الخير وخلاله أقرب. والمُلْك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان؛ لأنهما للإنسان خاصَّة لا للحيوان» (المرجع نفسه، ص٤٠١). وعلى الرغم مما يبدو في هذين البيانين من تناقضٍ وما يعكسانه من تردُّد في قَصْرِ الإنسان على جوهرٍ مخصوصٍ، فإنهما يحدِّدان في المقام الأول الطبيعة البشرية بوصفها مصدرَ الظلم والعدوان والشر، ما يدفع البشر إلى إقامة سلطةٍ سيادية قادرة على تسوية الصراعات. ولكن لكي تظهر هذه السلطة، يجب على الإنسان أن يستخدم مَلَكةً أخرى، وهي العقل، الذي هو طبيعي وفطري عنده بقدر طبيعية وفطرية دوافع الطمع والعدوان والعنف. فالعقل في هذا المستوى مرادف للوازع، على النحو الذي يُشير إليه معناه الأساسي الدالُّ على الربط والتقييد والكبح. ويتمثَّل عمل هذا العقل الأوليِّ في كبح حيوانية الإنسان واحتواء التأثيرات المدمرة لأي تحرُّر محتمل للغرائز. ومن خلال تفاعل هذين المستويين من الطبيعة البشرية، الحيوانية والعقلانية، تُولد السياسة التي تتغذَّى من الأهواء التي تدفع الناس إلى الفعل، بقدر ما تتغذَّى من العقل الذي يُصحِّح عيوب الطبيعة من خلال توجيه قوة الانفعالات نحو غاياتٍ مناسبة للاجتماع السياسي وبقاء البشر.

فالسلطة السياسية إذن، هي نتاج هذه الجدلية بين الدوافع وبين العقل الموضوعة في الطبيعة البشرية ذاتها. ولكن بدل ربط هذه الجدلية بثقافة التوجيه والحكم، كما رأينا مع مؤلفي الآداب السلطانية، يُدرج ابن خلدون تفكيره في إطار حضاريٍّ كونيٍّ يحكمه التعارض بين القطب الزراعي الرعوي والقطب الحضري. ففي صلب الأول، وبشكلٍ رئيسٍ لدى البدو، سنجد الخصلة الأساسية التي تفسر نشأة السلطة، والتي ترتبط بشكلٍ أساسيٍّ بتوصيف الطبيعة العدوانية للإنسان وبفكرة «الوازع». فهذا الوازع ـ كما رأينا ـ يعمل في مرحلةٍ وجوديَّة أوليَّة، وهي مرحلة اجتماع شروط حدوث الاجتماع المدني وخروج البشر من حالة الحرب المفترضة. لكن سرعان ما سيتم دعم القوة الملزمة التي تعمل في المستوى الفردي وربطها بممثِّلٍ للسلطة داخل المجتمع، هو من يتولَّى القيادة ليغدو الهيئة التي تجسِّد قواعد العيش الجماعي. وبهذه الصفة، يمثِّل الوازع نوعًا من السلطة الصغرى التي تتضمَّن مسبقًا إمكانية توسيع المُلْك ليشمل العديد من المناطق والأقاليم. وبمجرَّد استيفاء هذا الشرط الأنطولوجي الأول، يُنظر إلى مفهوم «الوازع»

وفق ثلاثة أوضاع. ففي المجال الحضري، يمكن للسلطة أن تنبثق عن السلطان الذي يستخدم قوانين الدولة من أجل التخويف والعقاب وفرض انقياد الرعية وخضوعها؛ وهذا الوضع لا يمكن أن ينشأ إلا في المجال الحضري، حيث نجد المدنَ وجهازًا إداريًا حكوميًا مسؤولًا عن تنفيذ تلك القوانين وعن تطبيق الأحكام. وفي المجال الذي يحكمه نمطُ الحياة البدوي، فإن السلطة القهرية التي تسمح للناس بتبادل العدوان، يمارسها مشايخ القبائل وكبراؤها، وهم محلُّ تبجيلٍ وتقديرٍ كبيرين. وأخيرًا، فإن الشكل الثالث من السلطة المانعة لارتكاب الجرائم والظلم، ينبع عن الدين وعن الخوف من العقاب الإلٰهي (المرجع السابق، ص٣٧٩ ـ ٣٨١). ولنترك جانبًا، في الوقت الراهن، هذا النوع الأخير من السلطة الذي سنعود إليه لاحقًا، ودعونا نركّز على السلطة التي يمارسها الزعماء في المجال الحضري أو البدوي. فإذا كان يكفي البدو أن يكون لهم رئيس يطيعونه دون الحاجة إلى قوانين إدارية متطوِّرة أو مراسيم دولة؛ فذلك لأن الروابط القبليَّة ملتحمةٌ بقوة العصبيَّة وبأواصر الدَّم والقرابة التي توحِّدهم، إلى درجةٍ يشكِّل معها أعضاء الجماعة جسدًا واحدًا عليه أن يدفع عن نفسه كلَّ اعتداء قادم من خارج العشيرة، وأن يقمع كلَّ عنفٍ يُرتكب داخلها. وبما أنهم يتمتَّعون بخصائص جسدية هائلة تجعلهم أشداء، فإن البدو يتميَّزون بالطيبة والسذاجة معًا، ولكن أيضًا بالشجاعة والإقدام (المرجع نفسه، ص٣٧٤ ـ ٣٧٦). ويُعزى مزاجهم القتالي والحربي إلى أنهم ظلوا في مأمنٍ من التأنُّس الذي تُباشره القوانين والتعليم والدولة وترف العيش وتفرضه أحوال الحضر وعوائدهم. ففي الحياة الحضرية، تُؤثر التجمُّعات والاجتماعات في نقاوة روابط الدَّم وتُفْسِدُ النَّسَب، وهو ما يُضعف العصبيَّة وينزع عن السكَّان روحَ الإقدامَ والشجاعة وحب القتال المميزة للبدو.

وللعصبية، وهي مفهوم أساسيٌّ في فكر ابن خلدون، نتائجُ كثيرة سواء ما تعلَّق منها بمفهوم نشأة السلطة والدولة، أم التفسير الشامل للتداول بين القطب الزراعي الرعوي والقطب الحضري. ففيما يتعلَّق بهذا الجانب الأخير، فإن العمران البدوي هو أصل العمران الحضري. وبعبارة أخرى، فإن الغاية التي تجري إليها طريقة الحياة البدوية هي التمدُّن. ثم إن سكان البادية يكتفون بما هو ضروري في معاشهم ويواجهون بيئةً طبيعية قاسية

وعدائية؛ ولذلك فهم أكثر قدرةً على القتال وأكثر استعدادًا للحرب من سكَّان المدن. وأخيرًا، فإن العمران البدوي هو الرَّحِمُ الذي يشهد ولادة السلطة السياسية التي لا يمكن فصلها عن آليات الانتقاء الطبيعي التي تُساعد أكثر العشائر هيمنةً وتعدها للمُلْك. ذلك لأن غاية العصبيَّة هي أن تتجمَّع القوة والخصال المادية والأخلاقية في جماعةٍ ينجم منها شخصٌ يمكن أن يتطلَّع إلى الرئاسة، فتدعمه عشيرته أولًا، ومن ثمَّ تجتمع عليه العشائر والقبائل الأخرى. وبمجرَّد الوصول إلى هذا المستوى الأول، تدفع الرغبة في الرئاسة القائد إلى افتكاك الحكم وتأسيس مُلْكِه على أراضي الدولة القائمة بالفعل: «**وصاحب العصبيَّة إذا بلغ إلي رتبةٍ طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلّب والقهر، لا يتركه لأنه مطلوبٌ للنفس، ولا يتمُّ اقتداره عليه إلا بالعصبيَّة التي يكون بها متبوعًا. فالتغلُّب الملكيُّ غاية للعصبيَّة كما رأيت**» (المصدر نفسه، ص٣٩٦ ـ ٣٩٧). وتتغذَّى القوة السياسية، في البداية، وهي بالضرورة من أصل بدويٍّ أو رعويٍّ وناتجة بشكل جوهريٍّ عن حضارة الصحراء أو البادية ـ على القيم الحربية ونقاء الأصول لكي تغزو في مرحلة ثانية إقليمًا حضريًّا تحكمه سلالة متهالكة بعيدة بالفعل عن أصولها الحربية ومتآكلة بفعل انغماسها في الترف والملذات التي تتيحها أبَّهة السلطة وزخرف الدولة.

الدولة:

إن ظهور السلطة السياسية إذن، هو وليد لقاء بين ثلاث ديناميات طبيعية محضة وخاضعة للضرورات البيولوجية ومنطق الأهواء البشرية، وهي **أولًا**: الطبيعة العدوانية للبشر التي تُجبرهم على الخضوع لسلطة رئيسٍ من أجل تسوية النزاعات. **وثانيًا**: النَّسَب والعصبيَّة. **وثالثًا**: الرغبة في قيادة الآخرين والحصول على الألقاب المرتبطة بهذه المكانة. فالدولة ـ في الواقع ـ ليست سوى نتاج هذه الديناميات. وباعتبارها مؤسسةً، فإنه لا يمكنها في حدِّ ذاتها أن تنفصلَ عن الآليات الطبيعية التي تمثِّل القوانين الحاكمة في ولادتها وحياتها وموتها. وفي الواقع، فإنه حين تتطوَّر عشيرة مهيمنة على حدود دولة قائمة بالفعل، فإن السبيل الوحيدة أمام هذه الدينامية هي الاستيلاء على السلطة. ويؤدي هذا المنطق الحتميُّ إلى حالتين: إمَّا افتكاك السلطة وهو أمر ممكن حين يتزامن انتصار العشيرة المهيمنة مع مرحلة تهرُّم الدولة القائمة

بالفعل منذ عدَّة أجيال، وإمَّا تحالف هذه العشيرة المهيمنة مع الدولة القائمة إذا كانت هذه الأخيرة في أوج قوتها وعنفوانها (المرجع نفسه، ص٣٩٦ ـ ٣٩٧). وفي كلتا الحالتين، فإنَ الغاية التي تجري إليها العصبيَّة الناشئة في طرف الإقليم الخاضع نظريًّا للدولة القائمة، هي افتكاك السلطة إمَّا للإطاحة بتلك الدولة، وإمَّا لتحصيل نصيبٍ من ثمرات المُلْك ومُتَعِ السلطة.

فالدولة التي هي أساسًا من أصلٍ بدويٍّ وريفيٍّ، وباعتبار عدم إمكانية فصلها عن العصبية، تمرُّ سوسيولوجيًّا بثلاث مراحل: الأولى تقابل تأسيس السلطة واستقرارها. وخلال هذه الفترة، كما يشير ابن خلدون، فإن «**الجيل الأول لم يزالوا على خُلُق البداوة وخشونتها وتوحُّشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك سَوْرَة العصبية محفوظةً فيهم، فحدُّهم مرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون**» (المرجع نفسه، ص٤٣٩ ـ ٤٤٠). والمرحلة الثانية هي مرحلة توسُّع الدولة وصعود نجمها. فبعد استقرار السلطة التي افتُكَّت بقوة السلاح، تتَّجه العشيرة التي انتخبتها الطبيعة نحو البحث عن العزِّ والتَّرَف والتأنُّق، وتستطيب الملذَّات والكرامات التي تُتيحها هذه المرحلة المواتية للدولة. لقد سمح الحظُّ للعشيرة ـ وبصورةٍ أدقَّ للعائلة الحاكمة ـ أن تُهيمن على بقية العشائر، وحان الوقت لتكريس الجهد في امتلاك علامات السلطة وشاراتها: فنون الطهي، والملابس الفاخرة، والمباني التي تعكس فخامة السلالة الحاكمة، والمركوبات الفارهة، وتطوُّر الفنون والصناعات، والعلوم والآداب، وإنشاء جهاز بيروقراطيٍّ مصمَّم لحماية هذه الامتيازات، وإعادة توزيع كرامات الدولة على الجيش والأتباع والحلفاء. وحين تصل أقصى درجات الترفُّه والبذخ، تكون الدولة قد انقطعت بالفعل عن أصولها البدوية؛ فتنهار العصبية بفعل شخصنة السلطة وظهور أجيالٍ جديدة لا ميزة لها سوى وراثة سلطة الدولة، «**فتُربَّى أجيالهم الحادثة في غضارة العيش ومهاد الترف والدَّعة، وينقلب خُلُق التوحُّش وينسون عوائد البداوة التي كان بها المُلْك من شدَّة البأس وتعوُّد الافتراس وركوب البيداء وهداية القفر، فلا يُفَرَّقُ بينهم وبين السُّوقَة من الحَضَر إلا في الثقافة والشارة، فتضعف حمايتهم ويذهب بأسُهم وتنخضد شوكتهم، ويعود وبال ذلك على الدولة بما تلبسُ من ثياب الهَرَم**» (المرجع نفسه، ص٤٣٨).

ويبيِّن هذا العرض الموجز لمختلف مراحل الدولة أن هذه الأخيرة شبيهةٌ بكائنٍ طبيعيٍّ، أو بجسم خاضع للتحوُّل والفساد. وهذه المقارنة بين الدولة والجسد البشري الحاضرة فعلًا عند المؤرخين الرومان الذين استخدموها لوصف عظمة روما وانحطاطها، تقود ابن خلدون إلى تحليلاتٍ حول العصبيَّة. وبالفعل، فهو يعتمد هذا الوصف العضوي لجسد الدولة ويقارنه بإنسانٍ يعيش في المتوسط مائة وعشرين عامًا ويعرف ثلاث مراحل هي نفسها المراحل التي تعيشها الدولة من خلال الأجيال الثلاثة التي تتداول على حكمها تباعًا. أولًا المؤسسون المطبوعون بالنزعة العشائرية والقيم الحربية. ثم المدبِّرون المعنيون بالحفاظ على سلطة الدولة من خلال إنشاء جهاز إداريٍّ وحكوميٍّ يعكس مجدها وفخامتها. وأخيرًا، الورثة الذين يجدون أنفسهم - بسبب ضعفهم الجسدي - غير قادرين على الدفاع عن ممتلكاتهم ويلجؤون إلى القوانين الجائرة (ضرائب غير مشروعة، وأعمال نهب وسرقة) من أجل تغطية نفقاتهم الباهظة وتأجير مرتزقة للدفاع عنهم. وتتطابق هذه المرحلة الأخيرة مع ظهور عشيرة أخرى قوية ذات عصبيَّة ومهيَّأة طبيعيًّا لافتكاك السلطة. والتعاقب بين هذه المراحل الثلاث هو قانون لا تستطيع أيُّ دولة التهرُّب منه؛ ولذلك فإن جميع تشكُّلات الدولة - في نظر ابن خلدون - تمرُّ حتمًا بهذه الآليات وتعتمد الديناميات نفسها، منذ التكوين حتى الانقراض.

وعلى الرغم من أن ابن خلدون يتحدَّث عن اكتشاف عِلْم الدولة الذي لم يكن معروفًا - في نظره - لا من قِبل مؤلفي الآداب السلطانية ولا من قِبل فقهاء السياسة الشرعية، فإن هذا التقسيم الثلاثي للدولة سبق أن كان حاضرًا بالفعل في **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المُلْك** للماوردي، إذ نجده يقول: «**واعلم أن الدولة تبتدئ بخشونة الطباع وشدَّة البطش لتسرُّع النفوس إلى بذل الطاعة، ثم تُتوسَّط باللينِ والاستقامة لاستقرار المُلْك وحصول الدَّعَة، ثم تُخْتَم بانتشار الجَوْر وشدَّة الضعف لانتقاض الأمر وقلَّة الحزم. وبحسب هذه الأحوال الثلاثة، يكون ملوكها في الآراء والطباع. وقد شبَّه المتقدِّمون الدولة بالثمرة، فإنها تبدو حَسَنة المَلْمَس مُرَّة الطَّعْم، ثم تُدرك فَتَلِين وتُستطاب، ثم تنضُج فتكون أقربَ للفساد والاستحالة**» (**تسهيل النظر**، م.م.س، ص١٥٧). وتُبرِّر هذه الدورات الزمنية التي تمرُّ بها الدولة

بالضرورة، فكرة أن تحلُّلها منغرِسٌ في المنطق الذي يتحكَّم في ولادتها وتشكُّلها، في حين تكْمُن المفارقة في أن سقوطها هو نتيجة توسُّعها ونموِّها واشتداد شوكتها. ولهذا السبب تُقارن الدولة بالشرنقة التي تجد نفسها تموت في اللحظة التي تحصِّن فيها جسمها بما تنسجه من خيوط حرير تخنق بها نفسها. فالدولة كلما حصنت نفسها بالأجهزة الإدارية اللازمة لحياتها، اقتربت من الموت أكثر. ومع أن ابن خلدون وصف هذه الحقيقة وجعل منها قانونًا للطبيعة وللمجتمع، إلا أنه لم يسعَ إلى الخروج من حتميتها، سواء لأسبابٍ تتعلَّق بمضامين نظريته في الحضارات أم بسبب انخراطه في أُفقٍ لاهوتيّ سنقوم بتحليله فيما بعد.

وهكذا يتمُّ تحديد مفهوم الدولة، من خلال هذا التناوب المستمر والتداول الدائري الذي وضعه ابن خلدون في قلب دينامية حضارية يحكمها التعارض بين القطب الزراعي الرعوي والقطب الحضري. ويدعم المعنى اللغوي للفظ «الدولة» طابعها الدوري وإخضاع السلطة إلى دائرية منغرسة في نظام الأشياء. فاللفظ مشتقٌّ بالفعل من جذر (دول) الذي يعني أن يكون الشيء في تحوُّل دائم، وأن يدور ويتتابع (الفصول، والحقب) ويتغيَّر (الزمن) ويسترخي (البطن). وهذه معانٍ يرى ابن فارس إمكانية اختزالها في معنيين رئيسين: «**أحدُهما يدلُّ على تحوُّل شيءٍ من مكانٍ إلى مكان، والآخر يدلُّ على ضَعْفٍ واستِرخاء**» (**معجم مقاييس اللغة**، م.م.س، مادة: دول). ويعني لفظ «الدولة» في الاستخدام القديم تداول المال والثروة بين أيدي جماعاتٍ مختلفة، وكان يُستخدم أساسًا للدلالة على النصر أو الفشل في حربٍ يمكن أن يتقاتل خلالها مرارًا وتكرارا الأعداء أنفسهم، فيتداول كلُّ طرفٍ النصر والفشل وفق مصادفات الزمان وأحكام «الدهر». ويشرح هذا الجانب الرابط القوي الذي يحمله هذا المفهوم مع مقولتَي الزمان والتحوُّل، إذ يحمل المعنى السياسي للكلمة هذه الفكرة نفسها من عدم الاستقرار والهشاشة بسبب خضوع الشؤون البشرية لقوة الزمن الساحقة وتقلُّب الأقدار. وبهذا المعنى، فإن الدولة هي الهيمنة التي يجب أن تنتقل بالضرورة من عشيرة أو من أسرة حاكمة إلى أخرى. وبمعنى أوسع، فهي تُشير إلى تداول الهيمنة التي تمارسها مختلف الأُمم المشكلة للإنسانية والمستفيدة بدورها من الدهر والمنتهزة للفرص المواتية حتى تفرض نفسها. وعلى هذا النحو، يؤكِّد ابن المقفع في **الأدب الصغير** أن «**الدنيا دُوَلٌ، فَمَا كان لك منها أتاك على ضعفِكَ، وما كان عليك لم تدفَعْهُ بقوتِكَ**» (مرجع مذكور سابقًا، ص٢٧).

وحسب هذه الملاحظات التي تعيد إلى مفهوم «الدولة» مجموعة المعاني التي سنجدها في التعريف السياسي للمصطلح، فإن الدولة أبعدُ من أن تكون بناءً اصطناعيًّا ناتجًا عن تجمُّع عدَّة إراداتٍ تكون الدولة تجسُّدها المجرَّد والمَثَالي (idéel). وعلى هذا النحو، فإن الدولة في مجال الإسلام الكلاسيكي الذي درسه ابن خلدون بشكلٍ مميز، تظلُّ قريبةً جدًّا من المباني العتيقة والقروسطية، ولا يكتسب العمل الخلدوني كلَّ معناه إلا لكونه نجح في توليد القوانين الطبيعية التي تحكم أداء هذا الجسم الطبيعي. وبالتأكيد، فإنه لا مجال لمقارنة الدولة عند ابن خلدون بالدولة الحديثة التي ظهرت في القرن السابع عشر والمتميزة في المقام الأول بطبيعتها الاصطناعية وبوصفها نتاجَ عقد قانونيٍّ بين الملك والشعب. فحتى مسألة الامتداد المجالي للدولة وحجمها (صغيرة، متوسطة، كبيرة) تبدو ثانويةً في نظر ابن خلدون طالما ظلَّت المشكلة متعلِّقةً بامتداد الهيمنة زمنيًّا، وبمرورها بمختلف الدورات التي وصفناها سابقًا. وباعتبارها لا تتمتَّع بأيِّ طابعٍ قانونيٍّ، فإن الدولة حينئذ هي العشيرة والهيمنة السلالية، سواء من حيث أصلُها الحكومي والإداري، أم من حيث وظيفتها. وهذا التعيين المزدوج للدولة يتوافق مع إرادة ابن خلدون في جعلها تجسيدًا لجدلية البداوة والمدنية التي تتضمَّن في حركتها كل سيرورة ولادة الحضارات وموتها، وعظمة التشكيلات السياسية التي أمكنه دراستها وتفحُّصها من العصور العتيقة إلى زمنه، وانحطاطها.

وتؤكِّد استعارة الدائرة التي يستخدمها ابن خلدون في تعريف الدولة مثل هذه التحليلات، كما تساعدنا على تمثُّل طبيعتها بشكلٍ أفضل، حتى وإن كانت بعض الدول المعاصرة تقدِّم صورةً واضحةً عن تلك الطبيعة، رغم استيرادها النموذج القانوني للدولة الحديثة وتطعيمها به. يقول ابن خلدون: **«والدولة في مركزها أشدُّ ممَّا يكون في الطرف والنطاق. وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغاية، عجزت وأقصرت عمَّا وراءه، شأن الأشعة والأنوار إذا انبعثت من المراكز والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقر عليه»** (**كتاب العِبَر**، م.م.س، ص٤٢٨). فصورة الدوائر المتمركزة التي يمكن توسيعها أو تقليصها، تصف بشكلٍ أفضل من أيِّ استعارةٍ أخرى الفضاءَ الإقليميَّ للدولة. ومن ثمَّ، فإن أفولها يتوافق مع فقدها الأراضي الواقعة على الأطراف، حيث تنمو عصبيَّة جديدة تملك الشروط الضرورية لغزو مركز

السلطة. «**ولا يزال المركز محفوظًا إلى أن يتأذن الله بانقراض الأمر جملة، فحينئذ يكون انقراض المركز. وإذا غُلِبَ على الدولة من مركزها، فلا ينفعها بقاءُ الأطراف والنطاق؛ بل تضمحل لوقتها. فإن المركز كالقلب الذي تنبعث منه الروح، فإذا غُلِبَ على القلب ومُلِكَ انهزم جميع الأطراف**» (المرجع نفسه، ص٤٢٨). وتُظهر الطريقة التي يستخدم بها ابن خلدون المجاز العضواني (الجسد، والأطراف) لوصف التعارض بين مركز الدولة ومحيطها، واستخدامه الصور المتداولة بين مؤلفي العصور الوسطى في مختلف تقاليد الفكر السياسي؛ أن نموذج الجسد لا يتضمَّن عنده التمثلات نفسها التي رأيناها عند الفارابي أو ابن رشد، على سبيل المثال. فالمجاز العضواني عند هذين المفكرين يشير إلى مشاركة جميع الفئات المدنية في الحفاظ على كل ما يشكِّل المدينة التي تقودها قوةٌ تدبيريَّة متمثِّلة في الفيلسوف الملك، بينما تعمل أعضاء الجسم عند ابن خلدون ضد القلب وتلغمه من الداخل، خالقةً بذلك دينامكية تجزئة داخل السيرورة العضوانية ذاتها. وبينما يتعلَّق الأمر عند الفلاسفة بنتاج صناعةٍ تُحاكي الطبيعة وتتخذ نموذج التكامل بين أعضاء الجسم البشري مثالًا، نجد الاستعارة العضوانية عند ابن خلدون مستندةً على الأعمار الطبيعية التي يمكن للجسم أو للدولة عيشها. وهكذا، نجد مقابل تصوُّر عضوانيٍّ لنسيج الروابط بين جميع أعضاء الجسم رؤيةً خطيَّةً لتهالك الوظائف البيولوجية للجسم وحتميَّة انهياره. ويمكن القيام بالمقاربة نفسها تجاه السياق الأوروبي في اللحظة التي انتصر فيها المذهب الطبيعيُّ على يد فلاسفة مثل فرنسيس بيكون وهوبز. ففي الواقع، تمَّ تجاوز الطبيعية عند هذا الأخير من خلال الاصطناعية التي تخلق نموذج الدولة وتُبعد المجتمع عن حالة الطبيعة. وبهذا، نغدو أبعدَ ما يكون عن هذا التشبيه بالمركز الذي يقضمه محيطه، وعن الشمس التي لا يمكن لأشعتها إلا أن تمنحها ظلالًا كما جاء في استعارة الليفياثان (Léviathan)، ذلك الجسم العملاق المتكوِّن من أجسام أخرى والذي يعمل مثل آلة مضبوطة لا همَّ لها سوى التعالي والتجريد الممنوحين لها من قِبل أعضائها.

ومن دون المزيد من المقارنة؛ لأنها قد تُؤدي بنا إلى مفارقة تاريخية؛ إذ لا علاقة البتَّة للسياق العلمي للقرن السابع عشر الأوروبي (تطوُّر الرياضيات والعلوم الطبيعية) الذي ولَّد هذا الشكل الجديد للدولة بالسياق

العربي الإسلامي للقرن الرابع عشر ـ فإننا نعتبر أن مفهوم الدولة، الذي اكتمل نضجه بالتحليل الخلدوني الذي يصف في الوقت نفسه اكتماله وتكلُّسه، هو ضديد مفهوم الـ«stato» الذي ظهر في أوروبا بعد بضعة عقودٍ من وفاة ابن خلدون. فإذا كان لفظ «الدولة» يشير إلى عدم الثبات والتغيُّر وتقلُّب أحوال البشر وتغيُّر الأزمان، فإن لفظ «stato»؛ يعني: الاستقرار والديمومة والثبات في الزمان والمكان. وتوضِّح التطورات المتعاكسة والمتصالبة للمفهومين الأسبابَ التي تدفع الدولة الحديثة إلى البحث عن ـ وإيجاد ـ وسائل إقامة بناءٍ دائم، مستعينة في ذلك بالقانون، وإلى البحث عن تأصيل قانونيٍّ لهذا الكيان المجرَّد؛ في حين تشير «الدولة» لحظة اكتمالها إلى انتصار الدولة العشائرية والتدبيرية المرتبطة بالألقاب والمتوقفة على الخصال القيادية للرئيس. ومن خلال اقتران الدولة في الفكر الخلدوني بطابعٍ زمنيٍّ دوريٍّ، واستقائها معناها من التغيُّر والتحوُّل، فإنها تبتعد بذلك عن كلِّ ثباتٍ واستقرار. فالاستقرار لا يمكن أن ينتج إلا من خلال جهدٍ يؤجِّل موعد انحلالها ما أمكن، باعتبار أننا نتعامل مع جسمٍ عضويٍّ. ومن أجل تحقيق ذلك، سيكون من الضروري ـ في نظر ابن خلدون ـ لا مجرَّد إيجاد صناعة سياسية كما عرفناها عند مؤلفي الآداب السلطانية؛ بل تدخل قوة يمكنها توجيه الهيمنة نحو غاياتٍ متسامية أيضًا، ألَا وهي: الدين.

السياسة والدين:

تماشيًا مع تقاليد الآداب السلطانية، وبالتحديد مع آراء ابن المقفع، يقسم ابن خلدون السلطة السياسية إلى ثلاثة أنماط: **الأول** لا يستجيب إلا لمنطق نوازع الهيمنة والرغبة في الاستمتاع بما يُتيحه من عِزٍّ. **والثاني** مبنيٌّ على القوانين العقلانية التي ابتدعها البشر، ويفي بمتطلبات الحكمة السياسية كما هو الحال مع الفرس ومختلف القوانين والمؤسسات التي اخترعوها من أجل ضمان حُسن التدبير. أما **الثالث**، فهو نمط السلطة التي تقوم بأمر الشريعة في شؤون الدين والدنيا، فيحدِّد السياسة الصحيحة بما يتفق مع مصالح الدنيا ويضمن سعادة الآخرة. وبالنسبة إلى ابن خلدون، فإن نموذج هذه السياسة المتجسِّدة في النبوءات القديمة، منخرطٌ بصفةٍ خاصَّة في وراثة المهمَّة النبويَّة التي يمثِّلها خلفاء الرسول. ولئن كان تصنيف ابن خلدون

يستأنف التصنيف الذي درسناه في كتب الآداب السلطانية، إلا أن اختلافًا كبيرًا يبرز مع هذا المؤلف بخصوص تعريف العلاقة بين الدين والسياسة. ففي حين يشير الدين عند ابن المقفع إلى معنى أخلاقيٍّ، ويمثِّل تبعًا لذلك ضمانة الحكم الرشيد، فإننا نجده ينحصر عند ابن خلدون في نموذج تاريخيٍّ محدَّد، هو حكم الأنبياء. وبهذا ينشأ تعارض بين السلطة النبويَّة أو من يدَّعي تجسيد مبادئها، والمُلْك الطبيعيّ الناتج عن آليات العصبيَّة والجدلية بين الحضارتين البدوية والحضرية. فالمُلك السياسيُّ بأتمِّ معنى الكلمة؛ أي: الذي لا يهتمُّ إلا بجلب المصالح الدنيوية، لا يمكن أن يكون كافيًا وإن أدى إلى السعادة. وبهذا يتشابك السياسي والديني من جهة الغايات التي يجري إليها الاجتماع المدني (المرجع نفسه، ص٤٦٩). وإذا كان ابن خلدون يؤكِّد على النموذج الديني وخاصةً النموذج النبوي الذي يجد أصوله في العصور السحيقة؛ فذلك لأنه يضمن مصالح الدنيا والآخرة، في حين لا يصلح النموذج الفارسي إلا للدنيا. أما النموذج اليوناني من جهته، فلا يصلح في نظر ابن خلدون إلا في سياسة النفس. ذلك أن إنشاء مدينة لأناسٍ كاملين لا يحتاجون أيَّ سلطان عليهم، أمر لا يمكن تصوره عنده؛ لأن السلطة بوصفها علاقةً تقتضي وجود طرفين؛ أي: الحكَّام والمحكومين: «**فالسلطان من له رعيةٌ، والرعية من لها سلطانٌ، والصفة التي له من حيث إضافته إليهم هي التي تُسمَّى المَلَكَة، وهي كونه يملكهم**» (المرجع نفسه، ص٤٦٧). وقد سبق أن رأينا أن الفارابي مثلًا لم يعرِّف السلطة والقوة قياسًا إلى علاقة الإسناد هذه بين الحكَّام والمحكومين، وهذا هو السبب في أن ابن خلدون لا يمنح المدينة الفاضلة عند فلاسفة الإسلام سوى قيمة افتراضيَّة وظنيَّة إن لم تكن طوباويةً (المرجع نفسه، ص٦٣٩).

ويسعى هذا النهج إلى التأكيد على أوجه القصور في هيمنةٍ لم تكن سوى نتاج حربٍ بين قبائل طامحة إلى السلطة. لكن من ناحية أخرى، ومع أن ابن خلدون يُدين الهيمنة التي لا تخضع لهذا الأُفق الغائي الذي يحدِّده الدين، إلا أنه يذكِّرنا بأنه لا يمكن فعل شيء دون مراعاة العصبيَّة التي هي أساس الدولة. ويستشهد على ذلك بأشخاصٍ أرادوا الاستيلاء على السلطة وتأسيس مُلْكٍ جديد، لكن سلاحهم الوحيد في ذلك كان مبادئ أخلاقية أو دينية، لكنهم تجاهلوا ـ رغم نواياهم الحسنة ـ منطق الهيمنة الذي يعتمد في

المقام الأول على القوة العسكرية والعشائرية ودعم الحلفاء (المرجع السابق، ص٤٢٤ ـ ٤٢٧). وهذه هي ـ بلا ريبٍ ـ القوانين الطبيعية للسلطة التي لا يني ابن خلدون عن التذكير بها باستمرار في مقدمته، وهي تجسِّد ـ بوصفها ضرورةً طبيعيةً ـ السببيةَ الإلٰهيَّة والحتميَّة التي لا يمكن إلا أن تطال كل بناء للسلطة. وبالنسبة إلى ابن خلدون، فإنه لا يمكن لدين أن يولد وأن يتمَّ وأن يتعزَّز إلا في وجود شوكة عصبيَّة؛ أي: دون أن يتلقَّى الدعم والمساعدة من رجالٍ ملتحمين بقوة العصبيَّة يدافعون عنه. ويمثِّل هذا الزعم فرضيةً تسمح برؤية الطريقة التي استطاع بها ابن خلدون الربطَ بين المجالين السياسي والديني، واستيعابهما ضمن نظريته حول التاريخ والحضارة: «**المُلْك غايةٌ طبيعيةٌ للعصبيَّة ليس وقوعه عنها باختيار إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه [...]. والشرائع والديانات وكل أمر يحل عليه الجمهور فلا بدَّ فيه من العصبيَّة؛ إذ المطالبة لا تتمُّ إلا بها كما قدَّمناه**» (المرجع نفسه، ص٤٨٩). وإذا كانت النزعة القَبَليَّة، والنَّزَق، والقتل، والشِّقاق، وجَمْعُ الثروات، والصراع على السلطة، والقضاء على الأعداء منخرطًا ضمن نظام ضرورةٍ أرادها الله، ونتاجَ طبيعةٍ فَطَر اللهُ الناسَ عليها؛ فمن الواضح أن الشريعة حينما تُدين السلطة والمُتع التي تجلبها الهيمنة والإمرة، فإنها لا تفعل ذلك إلا لأن منطق الأهواء يصبح مقياسًا لكل الأشياء، وإذا جاز التعبير، أقصى غايات الحياة. لكن لا يمكن إدانة قوانين الطبيعة البشرية؛ لأنه لا يُمكن لأي مجتمعٍ دون عصبيَّة أن يرى النور، وسيكون الجنس البشري نفسه مهدَّدًا حينها بالانقراض. ولذلك، فإن ما تُدينه الشريعة هو أن تكون هذه الآليات والديناميات غير موجَّهة بقوة متسامية وبمثالية مستوحاة من القيم الأخلاقية، وخاصةً أن تكون أفعالها غير محدَّدة بمقاصد طيبة. وحسب قول ابن خلدون، فإن «**المُلْك لمَّا ذمَّه الشارع لم يذم منه الغلبَ بالحقِّ وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح، وإنما ذمَّه لِما فيه من التغلُّب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات كما قلناه، فلو كان المُلْك مخلصًا في غلبه للناس أنه لله ولحملهم على عبادة الله وجهاد عدوِّه، لم يكن ذلك مذمومًا. وقد قال سليمان صلوات الله عليه:** ﴿وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِي لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِيٓ﴾ [صٓ: ٣٥] **لما علم من نفسه أنه بمعزلٍ عن الباطل في النبوَّة والمُلك**» (المرجع نفسه، ص٤٩١). وهكذا، ترتسم معالم أفضل سياسة وفق ابن خلدون: إنها تلك التي تسير على المنهج النبويِّ في إخضاع المُلك للشريعة وما تحمله من

قيمٍ. فعلى الرغم من كون السياسة هي نتاج آلياتٍ مستهجنة أخلاقيًّا، هي ما يشير إليها ابن خلدون بمجرَّد استخدامه مفهوم العصبيَّة، فإن عليها التخلِّي عن منطق الهيمنة لتتبنَّى غاياتٍ أسمى تشمل بحركتها المتعالية كلَّ مجالات الفعل الإنساني. أما المهامُّ التي تقع على عاتق الرئيس - وَفْقَ هذا التحديد الديني السياسي - فهي بوجهٍ عامٍّ نفس تلك التي وجدناها عند مؤلفي الآداب السلطانية، مع تركيز أكثر على المظاهر الدينية (مراعاة الممارسة الدينية، والتمسُّك بالشرع، واعتماد خشية الله في القيام بهذه المهام، والتفكير باستمرار في أن الحاكم سيكون مسؤولًا أمام الله ليُحاسَب على أفعاله ومسؤولياته). وفي هذا الخصوص، تُعتبر الرسالة التي وجَّهها وزير الخليفة المأمون، طاهر بن الحسين، إلى ولده عبد الله لمَّا ولَّاه على الرقَّة ومصر - مثالًا يُحتذى به في الحكم (المرجع نفسه، ص٦٤٠ - ٦٥٢). فقد جاء في تلك الرسالة التوصية بلزوم العدل، وتطبيق القوانين بصرامة دون محاباة قريبٍ أو بعيد، والتحلِّي بما يلزم من خلالٍ أخلاقية ضرورية للحكم الرشيد (الاعتدال، والكرم، والاقتصاد في النفقات الأميرية، واحترام العهود والإيفاء بالوعود، إلخ)، وخاصةً تولي وظيفة الراعي للرعية، كما سبق أن تمَّ تعريفها أعلاه مع مؤلفي الآداب السلطانية (مساعدة الفقراء والمعوزين، ومعاملة الرعية باللين والرفق والإحسان، والنظر في حوائج الرعية ورعاية شؤونها، وحماية مصالحها ومساعدتها على عمارة بلادها واستصلاح أموالها في مناخٍ من السلام والأمن).

وإذا استطعنا - من خلال هذه التحليلات - أن نتحدَّث عن خضوع السياسة للدين، فما ذاك إلا باعتبار ارتباط السياسة من جهة المقاصد بالغايات الأخلاقية التي يحدِّدها الدين. والسلطة السياسية في حدِّ ذاتها مستقلَّة تمامًا، ويمكنها - بفضل قوانينها الخاصَّة (الحرب، وعلاقات القوة، وحب الهيمنة، والآليات العشائرية) - أن تستغني عن التقيُّد بغايات الأخلاق الدينية. ويرى ابن خلدون في هذا الاستقلال قانونًا كونيًّا، ويطلق على هذه السياسة التي تحاول الحفاظ على مصالح السلطان اسم «**السياسة العقلية**». وهنا، يلاحظ ابن خلدون أن هذه السياسة «**يُراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له المُلْك مع القهر والاستطالة. وتكون المصالح العامَّة في هذه تبعًا. وهذه السياسة التي يُحْمَلُ عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في**

العالم من مسلم وغيره» (المصدر السابق نفسه، ص٦٤٠). وهكذا، وعلى الرغم من إدراك ابن خلدون كونيَّة منطق السلطة والهيمنة، واعتقاده في الوقت نفسه بأن جميع أُمم العالم محكومةٌ بالعصبيَّة والدوافع العاطفية والطبيعية التي تحدِّده، فإنه يعارض هذا التعريف الميكافيلي للسياسة: فمجرَّد الحفاظ على الدولة لا يمكن أن يكون في رأيه منتهى غاية السياسة. ومن وجوه هذه السياسة العقلية، ما نجده في التقاليد الفارسية التي تراعي مصالح الرعية إلى جانب مصالح السلطان. لكن ابن خلدون لا يحبِّذ الرجوع إلى الملوك الفرس وقوانينهم الوضعية في الحكم، ويفضِّل الشريعة الإسلامية الملهمة من الله، والتي تجمع في نظره بين السياسي والديني: «**فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية، وآدابٍ خُلقية، وقوانينَ في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشَّوكة والعصبيَّةً ضرورية. والاقتداء فيها بالشرع أولًا، ثم الحكماء في آدابهم، والملوك في سيرهم**» (المرجع نفسه، ص٦٤٠).

ورغم أن ابن خلدون يوافق مؤلفي الآداب السلطانية في التأكيد على ضرورة توحُّد السياسي والديني، كما تُذكر بذلك العبارة الشهيرة لأردشير من أن **الدين وَالمُلْك توأمان**، فإنه من الضروري الإشارة إلى أن جدلية السياسي والديني هذه، لا تشير مطلقًا إلى وجود علاقة بين سلطتين تمثِّلهما مؤسستان قد تتعارضان، وتسعى إحداهما إلى الاستقلال أو الانفصال أو الاندماج والتوحُّد. لذا، نرى من العبث استحضار النموذج القيصري البابوي، أو النموذج العلماني في الفصل الصارم بين السياسي والديني، أو النموذج الأوغسطيني في المدينة السماوية والمدينة الأرضية لفهم حالة الإسلام؛ إذ لن يبرأ ذلك من الوقوع في أخطاء على مستوى تمثُّل العلاقات بين المجالين. فهذه المفاهيم لا تكتسب معناها الكامل إلا فيما يتعلَّق بتاريخ الكنيسة، وهي مؤسسة تمثِّل جسد المسيح، وتصبو إلى أن تحكم البشر. وحتى إذا كان هذا الحكم يخصُّ في المقام الأول حكم الأرواح، فإن الحقيقة تظلُّ أن وظيفة الحكم هذه متجسِّدة في مؤسسة، وفي تراتبية هرمية، وفي إدارة، واقتصاد، وأموال، ووزراء، وسلطة عليا... إلخ. أما في حالة الإسلام، فإن غياب مثل هذه المؤسسة لا يسمح ـ دون المخاطرة بتشويه التحليل ـ باستحضار هذه المفاهيم المحمَّلة بتواريخ وتمثلاتٍ خاصَّة. ومع ذلك، فمن المؤكَّد أن ابن خلدون يضع مسألة الخلاص في صميم تفكيره،

وهي لعمري جزء من دراسة القوانين الوضعية للسياسة. لكن هذا اللاهوت السياسي ليس نتاجًا للحكمة كما رأينا مع الفلاسفة؛ بل هو نتاج قراءته لتاريخ الإسلام، وبشكل خاصٍّ لتاريخ تأسيسه. ولهذا السبب، نعتقد أن أحد أكثر العناصر صلةً بالفكر السياسي لابن خلدون، وهو إبراز دور العصبيَّة في الغزو وفي تأسيس السلطات، قد ارتهنته النزعة القَبَليَّة من جهة والأخلاق الدينيَّة من جهة أخرى. بل إن ابن خلدون الذي يهزه الحنين إلى الخلافة، يذهب إلى أبعد من ذلك حين يؤكِّد أن الإسلام هو الوحيد الذي يمكنه أن يجسِّد صورة الحكومة النبويَّة التي يمثِّلها سليمان وموسى ومحمَّد. فقد انتهى اليهود والمسيحيون في نهاية المطاف ـ كما يرى ـ إلى فصل السياسي عن الديني، بينما نجد في الإسلام أن مؤسسة الخلافة كانت قادرةً على ضمان وحدة المجالين. لماذا وكيف دافع ابن خلدون عن هذه الرؤية «البابوية القيصرية» في حالة الإسلام وجعل منها السمة الأساسية للخلافة؟

مسألة الخلافة ونموذج ثورة الأولياء الصالحين:

إن النموذج الذي يستجيب لهذا الارتباط بين منطق العصبيَّة ومنطق الغايات القصوى للمجتمع الإنساني في فكر ابن خلدون ـ وهي غايات يحدِّدها الشرع ـ هو نموذج الخلافة؛ أي: المؤسسة السياسية التي أنتجها الإسلام. وتكرِّس هذه الوحدة اللقاء بين مستويين من شرح السياسة: الأول من طبيعة سوسيولوجية وطبيعية كما سبق أن رأينا، والثاني من طبيعة لاهوتية تاريخية. لكن الأمر لا يتعلَّق بمجمل التقليد المؤسسي للخلافة بقدر ما يتعلَّق بفترة بداية الإسلام. وبالفعل، فإن الانقسام الثنائي الذي أفرزته النقاشات الكلامية والفقهية في أعقاب الفتنة الكبرى وما أقامه من تعارضٍ بين الخلافة الراشدة والمُلْك القسري الذي أرساه الأمويون، نجده أكثر رسوخًا عند ابن خلدون. وباعتبارها ميراثًا للنبوَّة، فقد وُصفت هذه الوظيفة من خلال التعارض العزيز عند الفقهاء بين حكم الخلافة والسلطة القهرية (المُلك). ولا يرى ابن خلدون في الوظيفة التي مارسها الخلفاء المباشرون للنبيِّ مهمَّة مقدَّسة تُنجز نيابةً عن الله؛ إذ منعت الحجج النصيَّة التي أنتجها الفقه وأنتجها علم الكلام أيضًا ـ كما مرَّ بنا أعلاه ـ أن تتشكَّل في الإسلام نظريةٌ في الحق الإلهيِّ مماثلة لتلك التي نجدها في الغرب المسيحي. ومع ذلك، فقد أدت

أسطرة الفترة السابقة على الفتنة ـ عند ابن خلدون كما عند المتكلمين السُّنَّة ـ إلى المغالاة في ربطها بالدين ورفعها إلى مرتبة التسامي. ولقياس أهمية توظيف تاريخ الإسلام من قِبل المعتقدات الدينية عند ابن خلدون، يمكننا مقارنة تحليلاته للسلطة السياسية مع قراءاته لإسلام البدايات. فقد كان زمن النبيِّ زمنًا مليئًا بالمعجزات، كما يقول ابن خلدون، حيث لم يكن الناس ـ وبخلاف قوانين الطبيعة ـ في حاجةٍ إلى الوازع؛ أي: لتلك القوة الإكراهية التي لا غنى عنها لقيام العلاقة بين آمِرٍ ومطيعٍ (المرجع نفسه، ص٣٧٩). فبفضل كثافة التجربة الدينية لمؤسسي الإسلام، استوعب المسلمون الأوائل مبادئ الفعل القويم واستغنوا بكل يُسْرٍ عن كل سلطة. وكان هؤلاء الناس ـ بحسب ابن خلدون ـ أبعدَ ما يكون عن السعي إلى السلطة وملذَّاتها، وقد وضعوا أنفسهم فوق الحسابات الشخصية الأنانية، وتهربوا من تولِّي الوظائف خوفًا من الله ومن الحساب العسير عمَّا قد يقترفوه من أخطاء في حقِّ الرعية. وباختصار، فإنهم لم يطيعوا سوى مبادئ الحقِّ السامية. فهل يعني ذلك أن جيل مؤسسي الإسلام كان خاليًا من كل عيبٍ إلى درجة أنه كان متجاوزًا لقوانين الطبيعة التي تحتِّمها العصبيَّة؟

يُوجد تناقض إذن عند ابن خلدون لا يرتبط بمفاهيمه النظرية واستنتاجاته، ولكن بتفسيره الخاص لتاريخ الإسلام. ذلك أن الدين إذا كان لا يمكنه الاستغناء عن العصبيَّة، وهذه حاضرة بالفطرة المنغرسة في الطبيعة البشرية، فإنه من المدهش أن نرى ابن خلدون يتجاهلها حين يشير إلى فترة الصدر الأول للإسلام. لقد كرَّر مرارًا أن السلطة والقوة التي تكبح الدوافع البشرية (الوازع) لم تكن في بداية الإسلام نتيجة سلطان سياسيٍّ؛ بل نتيجة القوة الأخلاقية والدينية لهؤلاء الأفراد الذين شهدوا معجزة ولادة الإسلام وخرق الواقع التاريخي بعددٍ من أشكال القداسة والتعالي. يقول ابن خلدون إن «**شأن العصبيَّة المراعاةُ في الاجتماع والافتراق في مجاري العادة، لم يكن يومئذ بذلك الاعتبار. لأن أمر الدين والإسلام كان كله بخوارق العادة، من تأليف القلوب عليه، واستماتة الناس دونه**» (المرجع نفسه، ص٥٠٥). فما هي الأسباب التي دفعت ابن خلدون إلى إدراج هذه الفترة ضمن نظام خارقٍ للطبيعة، بينما نراه يؤكِّد ـ من ناحية أخرى (المرجع نفسه، ص٤٩٤) ـ أن الفتنة الكبرى كانت نتاجًا للعصبيَّة؛ أي: للصراع من أجل السلطة والهيمنة؟ نرى

أن الإجابة على هذا السؤال قد تكون في المعتقدات الكلامية لابن خلدون، وهي قريبة من الأشعرية ومن التيار السياسي السُّني الذي درسناه أعلاه. فكما هو الحال مع علماء الدين، فإن إضفاء الطابع المقدَّس على فترة التأسيس هذه يستهدف أمرين. أولًا: يؤدي ذلك إلى استبدال النموذج اللاهوتي للسقوط الأول على التاريخ السياسي للإسلام، وبالمرة تبرير مجموعة من الأحاديث النبويَّة التي تعلن عن النكبات التي سيعاني منها المسلمون بعد الفتنة، بسبب ظهور المُلْك القهري العضوض. علاوة على ذلك، وكما هو الحال عند القديس أوغسطين والعديد من التيارات الدينية التي سادت في العصور الوسطى الغربية (الأوغسطينية السياسية، ومذاهب الآباء)، فإن الاختلاف بين هذين النوعين من السلطة يشير إلى وضعية طاعة البشر للسلطة السياسية: إذ نمرُّ من مرحلة تُطاع فيها الأحكام بسهولة ولا عصيان فيها لسلطة الله والنبيِّ، إلى مرحلة يقوم فيها السلطان القهريُّ - متداركًا فساد الأرواح بسبب الفتنة وظهور العصبيات - بإخضاع الأجساد والأرواح عن طريق العنف. «**إن الله يَزَعُ بالسلطان ما لا يَزَعُ بالقرآن**»، هذا ما تقوله العبارة الشهيرة التي تصف هذه الحاجة إلى الاعتماد على القوة القهرية مستقبلًا؛ وذلك بسبب عدم قدرة الخطاب القرآني والوصايا الدينية وحدها على ضمان طاعة الأفراد وخضوعهم. فابن خلدون يشارك إذن من خلال قراءته لتاريخ الإسلام، في أسطرة فترة التأسيس الذي تضخَّمت بفعل ضياع الخلافة العباسية في عام ١٢٥٨م، وبفعل ما كان يشعر به ابن خلدون وكتَّاب آخرون من الفترة نفسها (القلقشندي) من حنينٍ إلى الخلافة بعد سقوطها. ولعل مما يعضد هذا التفسير، هي المقارنة التي أقامها ابن خلدون بين البابا في الحضارة المسيحية والخليفة في حضارة الإسلام، فهي تشهد على هذه الحاجة إلى أن يُضفي على الظواهر السياسية التي يصفها بأنها طبيعيةٌ معنًى يضمن الخلاص في الدنيا والآخرة.

إن هذا التفسير يبيِّن تحيُّز ابن خلدون لصورة السلطة الرعوية التي يتمثَّل معيارها الأساسي في «الرفق»، كما سبق أن رأيناه مع مؤلفي الآداب السلطانية. لكن الحكم الرشيد يتضمَّن علاوة على ذلك، في فكر ابن خلدون، جانبًا آخر لم يكن موجودًا في تقليد الآداب السلطانية، ونعني به

صورة «**ثورة الأولياء الصالحين**»[1] التي رأى فيها الحل الأمثل للتوترات والمفارقات بين مستويين لتفسير السلطة: طبيعي واجتماعي من جهة أولى، وديني ولاهوتي من جهة أخرى. فوفق هذا المخطط، فإن أفضل الحكَّام هو من يمكنه أن يستفيد من العصبيَّة، وأن يستغلَّ قوانين تأسيس السلطات انتصارًا لقيم الدين، ويطرح إصلاحًا أخلاقيًّا للمجتمع، مدعومًا بنوايا صادقة وأخلاقٍ لا يطالها النقد. ولهذا السبب، فإن ابن خلدون، في الوقت الذي لم يعد فيه المُلْك بين أيدي العرب وانتقل بشكل رئيس إلى أيدي الأتراك، جعل من العرب أشدَّ الناس خضوعًا للعصبيَّة وأقلَّهم ميلًا إلى اتباع قواعد الحكم الرشيد وقوانين السياسة. وقد كان من شأن هذا الاعتبار أن أتاح له تبرير أفضل ما يمكن للعرب أن يستمدوه من العصبيَّة من خلال إعادة التواصل مع التجربة الدينية للتأسيس. فوحدها تجربة دينية تتضافر فيها حساسية الإيمان والخوف من الله، يمكن أن تجعل منهم رجالًا قادرين على الحكم وتأسيس إمبراطورية. فالعرب ـ كما يؤكِّد ابن خلدون ـ «**لخُلُق التوحُّش الذي فيهم أصعب الأمم انقيادًا بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وبُعْد الهمَّة والمنافسة في الرئاسة، فقلما تجتمع أهواؤهم. فإذا كان الدين بالنبوءة أو الولاية، كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خُلُق الكِبْر والمنافسة منهم، فسهُل انقيادهم واجتماعهم. وذلك بما يشملهم من الدين المُذْهِب للغلظة والأنفة، الوازع عن التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبيُّ أو الوليُّ الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، يُذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها، ويؤلِّف كلمتهم لإظهار الحقِّ؛ تمَّ اجتماعهم وحصُل لهم التغلُّب والمُلك**» (المرجع نفسه، ص٤١٣). وإذا كانت دورة النبوة في التقليد الإسلامي انغلقت مع النبيِّ محمَّد، فإنه لم يبقَ ـ حسب التفكير الخلدوني ـ سوى شخصية الوليِّ الصالح لتولِّي مسؤولية تحقيق الحكم المثالي. ولذلك يجب على الوليِّ أن يعتمد في آنٍ واحدٍ على عشيرةٍ قادرةٍ على التغلُّب على بقية العشائر لكي تغدو نواةً للدولة، وعلى دعوةٍ دينيةٍ تتضمَّن برنامج إصلاح

---

(١) استعرنا هذه العبارة من عنوان كتاب ميخائيل والزر: **ثورة القديسين: الأخلاق البروتستانتية والأصولية السياسية**. انظر:

Michael Walzer, **La révolution des saints: éthique protestante et radicalisme politique**, Paris, Belin, 1-987.

أخلاقيٍّ وإعادة أسلمة المجتمع. وإذا كان مشروع الدعاة والأولياء لم يلقَ النجاح السياسي دائمًا، كما كان الحال على سبيل المثال مع ثورة الصوفي الأندلسي ابن قسي(*) في القرن الثاني عشر، فإن ذلك يعود إلى أن الإصلاح الديني لم يجد له دعمًا من عشيرةٍ قويةٍ قادرة أن تحفظ زخم السعي نحو تأسيس دولة. وقد أشار ابن خلدون إلى ثوراتٍ أخرى باشرها الأولياء، واعتبرها مثاليةً كما هو الحال مثلًا مع الحركة الموحدية وقائدها المهدي بن تومرت. فرغم أنه سعى إلى تأسيس سلطة جديدة، فإن المهدي ـ كما يقول ابن خلدون ـ كان «**بحالة من التقشُّف والحصر(**) والصبر على المكاره والتقلُّل من الدنيا حتى قبضه الله وليس على شيء من الحظِّ والمتاع في دنياه، حتى الولد الذي ربما تجنح إليه النفوس وتخادع عن تمنِّيه. فليت شعري ما الذي قصد بذلك إن لم يكن وجه الله، وهو لم يحصل له حظٌّ من الدنيا في عاجله. ومع هذا، فلو كان قصده غير صالح، لما تمَّ أمره وانفسحت دعوته**» (المرجع نفسه، ص٣٧ ـ ٣٨). بل إن هذا التَّفضيل لنموذج ثورة الأولياء يتمُّ عرضه بشكلٍ ضمنيٍّ منذ افتتاح مقدمة تاريخه، حيث يحاول ابن خلدون تصحيح الصورة الأخلاقية لبعض ملوك الإسلام مثل هارون الرشيد الذي ارتبط اسمه في التاريخ الإسلامي بالمُتع والانغماس في الملذَّات. فخلافًا لما جاء في مجمل الأدب التاريخي، نجد ابن خلدون يسعى إلى إثبات أن هذا الخليفة كان ممَّن يجتنب المذمومات في دينه ودنياه (المرجع نفسه، ص٢٠ ـ ٢٦). ويُظهر هذا التصحيح، الذي يدور حول مسألة شرب الخمر، كيف تُسهم الطهرانية والأرثوذكسية عند ابن خلدون، في النجاح السياسي. كما يشهد التوبيخ الذي توجَّه به إلى أميرٍ شابٍ في عصره كان يعشق الغناء والآلات الوترية، على المنحنى الأخلاقيِّ نفسه الذي يسيطر على رؤيته للحكم الرشيد، والذي يدفعه إلى جعل شخصية الوليِّ معيارًا لنجاح الزعيم السياسي.

(*) إضافة من المترجم:

أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قَسِي [ت٥٤٦هـ]: متصوف أندلسي، قائد ثورة الأولياء في الأندلس في القرن السادس للهجرة (الثاني عشر للميلاد)، ونجد تعريفًا به وبحركته في مقدمة ابن خلدون: «**ابن قسي شيخ الصوفية وصاحب كتاب خلع النعلين في التصوف، ثار بالأندلس داعيًا إلى الحقِّ وسُمي أصحابه بالمرابطين قبيل دعوة المهدي، فاستتبَّ له الأمر قليلًا لشغل لمتونة بما دهمهم من أمر الموحدين، ولم تكن هناك عصائبُ ولا قبائل يدفعونه عن شأنه، فلم يلبث حين استولى الموحدون على المغرب أن أذعن لهم ودخل في دعوتهم وتابعهم... وأمكنهم من ثغره، وكان أول داعية لهم بالأندلس، وكانت ثورته تُسمَّى ثورة المرابطين**».

(**) بمعنى الامتناع عن النساء [المترجم].

خاتمة
الإسلام والحداثة السياسية

لقد اخترنا عمدًا أن تتوقَّف رحلتنا مع مختلف تقاليد الفكر السياسي للإسلام الكلاسيكي مع ابن خلدون. وهذا لا يعني أنه لم يُوجد بعده مفكِّرون سياسيون أو أفكار جديدة في هذا المجال. لكن ابن خلدون، والقرن الخامس عشر بشكلٍ عام، يمثِّلان في تاريخ الإسلام عتبةً يجب التأكيد على أهميتها من خلال ملاحظتين: **الأولى** تتعلَّق بالإمبراطورية العثمانية التي ستظهر في ذلك الوقت بوصفها قوةً سياسيةً جديدةً معتبَرةً تمثِّل الإسلام. **والثانية** تتعلَّق بميلاد الحداثة السياسية الغربية والفجوات التي ستنشأ بينها وبين فكر الإسلام الذي ناقشناه للتوِّ.

وفيما يتعلَّق بالملاحظة الأولى، تجدر الإشارة إلى أن الإمبراطورية العثمانية جدَّدت ـ وبأعلى مستوى ـ التجربة الإمبراطورية للعباسيين، وأحيت الروح القديمة والقروسطية التي كانت تحرِّك التقاليد المدروسة أعلاه، لكنها فشلت في تجاوزها. وهكذا، فقد كانت أفكار معظم المؤلفين التي ناقشناها تدور بين النخبة المثقفة للإمبراطورية. ففي القرن السادس عشر على سبيل المثال، شبَّه قنالي زاده علي جلبي، الشاعر العثماني في ذلك الوقت، السلطان سليمان القانوني بالملك الفيلسوف الذي نظَّر له الفارابي. وقد تكون صورة هذا السلطان بوصفه مشرِّعًا فَصَلَ القانون الوضعي عن الشريعة، هي التي أكسبته هذا التقارب مع الصورة الفارابية لـ«**واضع النواميس**» ومُنشئ «**المدينة الفاضلة**»[1]. أما ابن خلدون، فلئن كان العثمانيون عرفوه ودرسوه

(١) C. Fleischer, «Royal authority, dynastic cyclism, and "Ibn Khaldunism" in Sixteenth-Century ottoman letters», Journal of Asian and African Studies, XVIII, 3-4, 1983, p. 202.

لعدَّة قرونٍ قبل أن يُعيد العربُ اكتشافَه في القرن التاسع عشر، إلا أن الآداب السلطانية هي التي ظلَّت في الغالب ـ كما كانت في السابق ـ الشكل الرئيس للتعبير عن الفكر السياسي. ومن المفارقات في القرن الخامس عشر، وفي الوقت الذي كانت فيه الآداب السلطانية ذات تقاليد ممتدَّة لعدَّة قرون، أن يقوم أحد الكتَّاب، وهو أحمد بن حسام السيروزي، بتصنيف كتابٍ للسلطان العثماني محمد الأول (١٤١٣ ـ ١٤٢١م) يحمل لأول مرة عنوان **مرآة الملوك**، رغم أنه لم يسبق مطلقًا أن ظهر مصطلح «المرآة» في عناوين الكتب العثمانية.

وفي هذه المرحلة المتميِّزة باختتام مختلف التقاليد السياسية في الإسلام وتعبئتها لخدمة المثل الأعلى السياسي لهذه الإمبراطورية الفتيَّة، من المهمِّ التذكير بالنقطتين الأساسيتين اللتين حدَّدتا الخطوط الرئيسة لهذا الفكر: فهو يجمع في نقطة بارزة بين الاعتراف بمنطق المُلْك وتمجيده من جهة أولى، وبين الممارسة التي لا غنى عنها لصناعة السياسة من جهة أخرى. وهاتان ميزتان بارزتان للحداثة السياسية الغربية ظهرتا على وجه التحديد في القرنين السادس عشر والسابع عشر، حين برزت ـ من ناحية أولى ـ الرغبةُ في تحرير دائرة المُلك من قبضة الكنيسة؛ ومن ناحية أخرى، ثقافة تدبير وإدارة مكثَّفة ومتطوِّرة على نحوٍ متزايد. وفي هذا الصدد، يجب التذكير بأن إحدى المهام الرئيسة للفكر السياسي الغربي خلال العصور الوسطى كانت تتمثَّل في إخراج المُلْك من قشرته الدينية والحدِّ من تأثير الكنيسة التي تنافست مع المؤسسة الوليدة للدولة وأعاقتها. وهذا يفسِّر لماذا كان الهمُّ الرئيس لبعض المفكِّرين، من القرن الثالث عشر إلى القرن السابع عشر، مثل دانتي (Dante) ومارسيل دي بادو (Marsile de Padoue) وميكافيلي وبُودَان، هو الدفاع عن حقوق المُلْك السياسية في مواجهة هيمنة البابوية وتدخلها في الشؤون الدنيوية. ويمثِّل نقد ميكافيلي للباباوات الذين كانوا يتصرفون ـ في نظره ـ كأمراء دنيويين يهتمون في المقام الأول برهانات السلطة والتنافس السياسي، التعبير الأشدَّ عن إرادة وضع حدٍّ لبناء السياسة على الدين. وستجد هذه الإرادة تعبيراتها القانونية عند بودان الذي صاغ حقوق الملوك السياسية بعباراتٍ مشابهة لما نجده عند الماوردي. وهذا الدفاع عن حقوق المُلْك هو ما سيجد التعبير الأكثر إنجازًا له مع قيام الملكيات المطلقة في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

ولئن كان الوجود المبكِّر في الإسلام لثقافة «الحاكمية» (الانضباط، وأنماط الحكم، والحسابات للحفاظ على السلطة، وإنشاء ثقافة إدارية، وتنمية الاقتصاد السياسي للمملكة، إلخ)، لم يتخذ المدى نفسه الذي عرفه الغرب في العصر الحديث، فإن ذلك لا يمنع تقدير المساهمة الإيجابية للفكر السياسي الإسلامي، وفي الوقت نفسه فهم طبيعة العتبة التاريخية التي سيتعيَّن عليه التوقُّف عندها. ذلك أن هذين المحورين لصياغة إشكالية صناعة السياسة، واللذين يمكن إدراكهما في الإسلام منذ منتصف القرن الثامن مع العباسيين، كانا أعجز من أن يكونا قادرين على استيعاب التغيُّرات الكبرى التي ميَّزت الحداثة السياسية. ولذلك نرى لزامًا علينا من أجل تحليل طبيعة التناقضات التي ستظهر في أوروبا في تلك الفترة نفسها، أن ندرس بشكلٍ متزامنٍ نظرة المفكِّرين السياسيين، والفرنسيين والإيطاليين منهم على وجه الخصوص، للإمبراطورية العثمانية من جانب، والطريقة التي ستواجه بها هذه الأخيرة مختلف الأزمات التي ستتعرض لها، من جانب آخر.

فقد كان ميكافلي ـ على سبيل المثال ـ يعتبر أن الأتراك يمتلكون الفضيلة التي كانت في السابق تميِّز الرومان، فنراه يقول: «**لقد امتلكت الشعوب [...] التي حلَّت محلَّ الرومان بعد تدميرهم، أو هي ما تزال تمتلك الخصالَ التي فقدناها والتي لا يمكننا سوى الثناء عليها**»[٢]. أما السياسيون البنادقة، فقد كانوا يعتبرون أن «**الأتراك هم ورثة الإمبراطوريات العظيمة في الماضي. إذ لم يستوعبوا معظم الممالك المعروفة في العصور العتيقة فحسب؛ بل إنهم ورثوا كذلك فضائل الجيش الروماني. إن النظام، والانضباط، وكُرْه الخروج عن الدين والقمار في صفوف الجيش العثماني، والاحترام الديني للإمبراطور؛ يجد مرجعيته باستمرار في النموذج الروماني**»[٣]. ومن ثمَّ يتمُّ تقديمهم كملوكٍ يتمتَّعون بحكمة عظيمة، ويتغذون على المآثر العسكرية للإسكندر الأكبر وملوك الفرس، ليجعلوا من أنفسهم أسيادَ العالم. وفي **جمهورية الأتراك**، وهو كتاب مُهدى إلى وريث الملك فرنسوا الأول (Fran5ois Ier)، نجد غيوم بوستيل (Guillaume Postel)، وكان

---

(٢) Machiavel, **Discours sur la première décade de Tite-Live**, livre second, avant-propos, dans **Œuvres complètes**, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1986, p. 511.

(٣) L. Valensi, **Venise et la sublime porte. La naissance du despote**, Paris, Hachette, 1987, p. 61.

من أوائل المستشرقين الفرنسيين وقضى فترةً طويلةً في القسطنطينية في ثلاثينات القرن السادس عشر؛ يُثني على الأتراك لتميُّزهم «**في صناعة الغزو بما يفوق قدرة حنبعل [القائد القرطاجي]**» ولاقتدارهم على استدامة الغزو (المرجع نفسه، ص٦٦). وتظهر هذه الملاحظات القليلة أن سلاطين بني عثمان يقدِّمون أنفسهم للمراقبين الغربيين والمفكِّرين السياسيين على أنهم تجسيدٌ للنماذج الإمبراطورية العتيقة التي سعى ميكافيلي والعديد من مفكِّري ذلك العصر لاستلهامها من أجل إيجاد حلولٍ لمشاكل بلدانهم السياسية.

لكن على الرغم من هذه الآراء عالية التقدير، فإننا نمرُّ في غضون بضعة عقودٍ من الإعجاب بالحكم التركي وإجلاله إلى نقده بطريقةٍ مباشرة (المرجع السابق، ص٨٩ ـ ٩٩). ففي نهاية القرن السادس عشر، تصف سجلاتُ السفراء البنادقة نفسها دولةً قائمةً على استعباد الرعية، وعلى التعسُّف في ممارسة السلطة، والاعتماد على إدارة فاسدة. وهكذا تصبح هذه الدولة تجسيدًا لصورة الاستبداد العتيق، وهدفًا لسهام المؤلفين السياسيين، ومنهم مونتيسكيو، في نقدهم للاستبداد. وقد يعتقد المرء أن الأمير الذي كان يحلم به ميكافيلي من أجل إنقاذ فلورنسا ـ هذا الأمير الذي كان يجب أن يتعلَّم ألَّا يكون طيبًا، وأن يستعدَّ بشكلٍ دائم للحرب، وأن يتكيَّف مع الظروف بشكلٍ مستقلٍّ عن أي قيدٍ من أخلاقٍ أو دينٍ ـ يمكن أن يلبس ثياب السلطان العثماني، لكننا نجد أن المثل الأعلى لأمير ميكافيلي لا يشمل سوى جزء منه فقط. وهكذا، رغم أهمية الدفاع عن المَلَكيَّة السياسية والثقافة الحكومية، فإنه يُوجد شيء آخر كان يسعى إليه مفكِّرو الحداثة الغربية. فما هي إذن طبيعة الانتظارات المخصوصة بالحداثة التي صاغها هؤلاء المؤلفون وتتجاوز الدفاع عن النظام الملَكي أو التأكيد على فنون الحكم؟ ولماذا تصبح الإمبراطورية العثمانية أكثر فأكثر مرآةً للاستبداد وتُغذي هُوَامَ سلطة بلا حدٍّ، والحال أن الاستبداد كان ينتصر آنذاك في أوروبا؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، نحتاج إلى استحضار الجانب الرئيس الثاني في أساس الحداثة السياسية والمكوَّن من مجموعة عوامل يمكن جمعها حول مسألة دور الشعب في بناء النظام الملكي وبناء شكله القانوني. ولفهم هذه الجوانب المتشابكة، دعونا نعُد أولًا إلى مفكِّري السياسة العثمانيين لنرى كيف نظروا إلى الأمور من جانبهم.

ما إن لاحظ المفكِّرون السياسيون أولى علامات ضعف الإمبراطورية وأدركوا ما تمرُّ به من صعوبات، حتى بادروا في أواخر القرن السادس عشر والقرن السابع عشر إلى البحث عن حلول. فقد سعى المفكِّرون والعلماء في تلك الفترة إلى مواجهة فساد الإدارة ومشاكل التنافس على السلطة داخل الأسرة الحاكمة التي تدفع السلاطين إلى تركيز كل جهودهم على القضاء على المعارضين، سواء كانوا حقيقيين أو مفترضين، وعملوا جاهدين على تصحيح سياسة الإمبراطورية وإصلاح الحكومة. وقد كانت أفكار ابن خلدون في «المقدمة» هي التي توجِّههم لفهم طبيعة المشاكل التي نشأت في دولتهم ووسائل علاجها. ومع الأخذ بعينِ الاعتبار تعريف صناعة السياسة الذي كان اقتبسه ابن خلدون من كتاب **سر الأسرار** المنحول على أرسطو، سيُصر بعض المفكِّرين مثل شلبي علي (تُوفي عام ١٥٧٢م) أو مصطفى علي (١٥٤١ ـ ١٦٠٠م) على الأمثال الحكمية المعروفة بـ«دائرة الإنصاف» التي تمت دراستها أعلاه (العالَم بستانٌ سياجُه الدولة، إلخ). فقد كانت التحليلات الخلدونية حول انهيار الدولة ومرورها عبر المراحل التي قمنا بتحليلها أعلاه، بالنسبة إليهم، كما هو الشأن لدى المفكِّرين اللاحقين مثل مصطفى نعيمة (الذي توفي عام ١٧١٦م)؛ أمرًا لا مناص من أخذه على محمل الجدِّ. فقد كانت تلك التحليلات مصدرًا لقلقهم (بما أنها تعلن عن الموت الحتميِّ لدولتهم) وإجابةً على تساؤلاتهم (بما أنها تمنح للتمسُّك بالشريعة وللأخلاق دورًا في معالجة جسد الدولة المريض والمترهل). وهكذا، كانت مسألة الحفاظ على الدولة وتعزيزها وترتيبها التي أشار إليها عنوان كتاب العباسي (**آثار الأُوَل في ترتيب الدول**) والتي كانت مدار نقاشات مفكِّري عقل الدولة في أوروبا، في قلب التفكير السياسي للعثمانيين أيضًا في ذلك الوقت. وقد كانت فضيلة العدالة وحدها، وقد تحوَّلت إلى أساسٍ مقدَّس لصناعة السياسة، عند هؤلاء هي الكفيلة وحدها بأن تُوقف ـ على طريقة الأوَّلين ـ عملية تفكُّك الدولة، وأن تضع نهايةً للسياسة الاعتباطية التي تولِّدها الصراعات الداخلية من أجل السلطة. وبعيدًا عن السعي إلى إعادة تعريف المُلْك بما قد يؤدي إلى نزع الطابع الشخصيِّ عن السلطة، استمرَّ مفكِّرو ذاك الزمان في التأكيد على خصال الحكم عند القائد على أمل أن تشفي مبادئ حُسن التدبير أمراضَ الإمبراطورية. لكن، رغم التجديدات التشريعية للإمبراطورية ويقظة السلاطين والمسؤولين، فقد دخل نموذج الحكم في أزمة، ولم يعد ملائمًا للزمن الذي تغيَّر.

وهذه التغيرات تمثِّل الجانب الثاني للحداثة السياسية التي لم يعتنِ بها مفكِّرو الإسلام؛ لأنه ظلَّ تجسيدًا لحكم قَبَليٍّ مؤسَّس على المثل الأعلى القديم للغزو، والذي يتمُّ تصحيح آثاره السلبية بصناعة السياسة، بينما سيقوم الغرب ـ من جهته ـ بالتعامل مع مسألة الحفاظ على الهيمنة في علاقة بالموضوع الذي ستُمارس عليه (الشعب) وبشكل الحكم (جمهورية، مَلَكِية، طغيان، حكم مختلط). وهذا ما يفسر السبب في أن نقاشات المفكِّرين السياسيين الغربيين، وخاصةً منهم الإيطاليين والفرنسيين، كانت تضع الإمبراطورية العثمانية في إطار شبكات تحليلٍ لم يعرفها الإسلام قطُّ؛ أي: تلك المرتبطة بالنقاشات حول الدستور. غير أن هذه الفكرة ظلَّت ـ كما رأينا سابقًا مع الفلاسفة العرب ـ تعتمد على شخص الرئيس ولم تأخذ معنى التشريعات الكاملة التي تسمح بإقامة نظام ملَكيٍّ. وفي الوقت نفسه، لم ترتبط نقاشات المفكِّرين السياسيين الغربيين بشأن الدفاع عن حقوق المُلْك ارتباطًا وثيقًا بمسألة الشكل الأكثر ملاءمةً للحفاظ على السلطة فحسب، ولكن أيضًا بموضوعها، وهو الشعب الحر. وبالفعل، فمنذ القرن الرابع عشر، كانت فكرة الشعب حاضرةً بعمقٍ في كتاب **المدافع عن السلام** لمارسيل دي بادو(*)، ثم عند ميكافلي أو غيشارديني(**) في القرن السادس عشر، في تعريف عمل الأمير؛ كما ستكون هذه الفكرة أساسيةً ـ ولكن على

(*) إضافة من المترجم:

كتاب «المدافع عن السلام» (Defensor pacis بالّلاتينية)، هو عمل مثير للجدل كتبه مارسيل دي بادو في عام ١٣١٨م وأهداه إلى الإمبراطور لويس الرابع. وهو مكوَّن من ثلاث خطبٍ تتناول السياسة العامَّة وتنظيم الكنيسة. وقد كانت الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة حينها موضعَ نزاعٍ بين طامحين، كان أحدهما لويس الرابع الذي كان يطمع في أن يتوِّجه البابا يوحنا الثاني والعشرين إمبراطورًا. لكن البابا رفضه وطرده من الكنيسة. وحينها رأى مارسيل دي بادو في الإمبراطور المدافعَ عن السلام، وعلَّق عليه آمالًا كبيرة، وكتب بيانًا بعنوان «المدافع عن السلام» لاقتراح رؤيته للدولة وتنظيم الكنيسة. وقد بادر لويس الرابع إلى تطبيق البيان وجعله مدار معركته ضد البابا الذي قام إثرها بطرد مارسيل دي بادو من الكنيسة والإعلان عن احتواء البيان خمسة مقترحاتٍ مهرطقة.

(**) إضافة من المترجم:

فرانشيسكو غيشارديني [١٤٨٣ ـ ١٥٤٠م]: مؤرخ فلورنسي وفيلسوف ودبلوماسي خلال القرن السادس عشر. من أهم مؤلفاته كتاب **نصائح وتنبيهات في الشؤون السياسية والخاصة**. انظر ترجمة الكتاب من الإيطالية إلى الفرنسية في:

Fran5ois Guichardin, **Conseils et avertissements en matière politique et privée**, traduit de l'italien par F. Bouillot et A. Pons, Paris, Ïditions Invrea, 1998.

نمطٍ آخر ـ في اختراع المفهوم الحديث للدولة مع مفكِّري العَقْد الاجتماعي (نظرية التفويض عند هوبز، أو فكرة الإرادة العامة عند روسو). ومن الممكن، انطلاقًا من هذه الملاحظات، تقديم بعض المفاتيح التي يمكن أنْ تسمح بفهم بعض الأوضاع السياسية الراهنة، دون أن يعني ذلك وجود علاقةٍ سببيَّة بين الماضي والحاضر. فغياب تقليد دستوريٍّ مثلًا وعدم فهم مفكِّري الإسلام فعلًا للدستور (politea) إلا في معناه المتعلِّق بالفرد في سلوكه وطريقة عيشه، يمكنه أن يفسِّر التعسُّف الممارس على النصوص من أجل تكييفها مع رغبات الرؤساء وإدامة عهودهم. كما أن ضعف الفقه في تقاليد الإسلام الكلاسيكي وعجزه عن وضع حدودٍ للسلطة، يبكنه أن يفسِّر ـ من جانبه ـ السبب الذي يجعل بعض الأنظمة تحوِّل حالة الاستثناء إلى نمطٍ طبيعيٍّ للحكم، مما يؤدي إلى حصول انطباعٍ بأن الشأن السياسي هو مجرَّد سلسلة من حوادث التاريخ يجب التصرُّف حيالها في الإبَّان. ويمكن قراءة هذا التآكل في القانون في مستوى آخر، وهو رفض الدول التقيُّد بمبادئ قانونية تكون في آنٍ واحدٍ مصدرَ شرعيتها ودليلًا على بنائها الذاتي. وبهذا المعنى، فإن مشكلة وجود الفقه خارج مجال السياسة، والتي ظلَّت السمة المميزة للتقاليد الفقهية في العصر الوسيط، ستظهر بشكلٍ أبرز مع نهاية القرن التاسع عشر مع تبنِّي الآلة البيروقراطية للدولة الحديثة التي يبدو أنه تمَّ حشد قوانينها لخدمة مصالح عشيرة مهيمنة أو حزبٍ أوحد أو أيديولوجيا ضيقة إن لم تكن أحيانًا محاربةً لأبسط أفكار الالتزام المدني. وأخيرًا، فإن لاهوت التأسيس الذي تعرضنا إليه مع الفقهاء وابن خلدون، يقدِّم نفسه حاليًّا وكأنه كهفٌ يُحبس فيه الداعون إلى سياسةٍ متوافقةٍ مع الإسلام أنفسهم، حتى إنه يمكن للمرء أن يكتشف أحيانًا تغيراتٍ سياسيةً ما تزال تتمُّ وَفْقَ النموذج الخلدوني؛ بل هي تعبِّر عنه بشكلٍ عجيب!

إلا أن هذه التفسيرات قد تكون ـ على الرغم من فائدتها ـ غير كافية. أولًا لأنها تعني ضمنًا أن مسار التغيير يجب أن يمرَّ حتمًا بالطريق الذي سلكته التقاليد الغربية، وهذا أمر غير ثابت، ثم بسبب الالتواءات الزمنية التي تُصيب التقاليد التي نوقشت أعلاه حين يُراد إعادتها إلى الراهن. ومن ثمَّ، فإن استعادة الحاضر في الماضي يظل أمرًا صعبًا؛ لأنه قد يشوِّه روح النصوص القديمة، ويقلِّل إلى حدٍّ كبير من صلتها بالفترات التي أُنتجت فيها.

وبدلًا من البحث عن اختصاراتٍ سهلة، دعونا نحاول التذكير بما استطاع الفكر السياسي للإسلام الكلاسيكي تحقيقه بصورةٍ ملموسة. لقد دار بالفعل حول ثلاث طرقٍ لفهم السياسة. وقد تشابكت هذه الأساليب الثلاثة في عدَّة مناسبات، سواء في التاريخ أم في التفسيرات النظرية المختلفة؛ إلا أنها تستحقُّ ـ مع ذلك ـ أن نميِّز بينها وفقًا لخصائصها الرئيسة. فبالنسبة إلى مؤلفي الآداب السلطانية، يمثِّل الحكم والتدبير صناعةً تتطلَّب معرفةً وقواعدَ وحكمةً كونيَّة مستمدَّة من مباشرة تاريخ الأوَّلين وتجربة مختلف الدول (العرب، والفرس، والروم، والهنود). وبدل أن يكون هؤلاء المؤلفون مدافعين عن نظام سياسيٍّ محدَّد أو مرجعٍ تاريخيٍّ حصريٍّ، فإنهم أكَّدوا في كثيرٍ من الأحيان على تعدُّدية أشكال العقلانية التي توجِّه عمل رجل السياسة، ومن ثمَّ دعوته إلى أن يدرك أهمية مهنته التي يجب أن تضمن ـ وفقًا لنموذج كبار الملوك ـ ازدهار البلاد وحُسن مراعاة شؤون المحكومين. أما الفقهاء، المطبوعون بوصمة الفتنة الكبرى والمتأثرون بالانقطاع الحادث في تاريخ الإسلام، فقد اختاروا الحفاظ على تماسك المجتمع معيارًا رئيسًا لعمل الدولة. ومع أنهم ظلوا حبيسي المشاكل اللاهوتية لشرعية الحكومات أو عدم شرعيتها، فقد كانوا في الواقع مساهمين في تثبيت الاستبداد من خلال تأصيله شرعيًّا. وهم، وإن جعلوا الفقه غير قادرٍ على معارضة السلطة، إلا أنهم عوَّلوا على أخلقة السياسة (la moralisation du politique)، وعلى مُثُلِ الراعي الصالح في إصلاح الأنظمة الجائرة. وأخيرًا، وفيما يخص الفلاسفة، فإن إشكالية اكتساب الكمالات وإمكانية إصلاح الإنسان كانت هي الطاغية على كتاباتهم السياسية. ووفقًا لتقاليد القانون الطبيعي القديم، فقد كانت تحقيقاتهم الفلسفية تهدف إلى تقديم أسلوب حياة هو الأكثر جدارةً بالعيش. وقد قاموا من خلال استلهام نماذج العلوم (الطبيعيات، والإلٰهيات، والرياضيات) برسم صورةٍ للإنسان كما ينبغي أن يكون، لا فقط كما هو.

ومن هنا، فإن التاريخ والفقه والعلوم هي المدارات التي يدور حولها كلُّ تقليد. وفيما يتعلَّق بآفاقها الغائية، فإن الآداب السلطانية كانت إلى جانب العدل، والفقهاء (وهذه مفارقة) إلى جانب المفيد والضروري، والفلاسفة إلى جانب الخير. لقد أشاد مؤلِّفو الآداب السلطانية بالسياسي في عظمته، وأدركه الفقهاء في هشاشته، وفهمه الفلاسفة في كماله.

بيبليوغرافيا (من وضع المترجم)

1 - Abbes (Makram), «gouvernement de soi et des autres chez Avempace», *Studia islamica*, n° 100ı101, 2005, p. 113-160.

2 - Al-Fârâbi, **al-óam' bayna ra'yay al-?akimayn (L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote)**, texte arabe et trad. par F-M. Najjar et D. Mallet, Damas, Institut fran5ais de Damas, 1999.

3 - ________, **Arâ' ahl al-madina al-fâila** (Traité des opinions des habitants de la cité idéale), traduit par T. Sabri, Paris, Vrin, 1990.

4 - ________, **Fu}?l muntaza'a (Aphorismes choisis)**, traduit par S. Mestiri et G. Dye, Paris, Fayard, 2003.

5 - ________, **Kitâb al-milla** (De la religion), traduit par D. Mallet, dans Deux traités philosophiques, Damas, Institut fran5ais de Damas, 1999.

6 - ________, **Ta?}il al-sa'âda (De l'obtention du bonheur)**, traduit par O. Sedeyn et N. Lévy, Paris, Allia, 2005.

7 - Arendt (Hannah), **Qu'est-ce que la politique?**, Paris, Le Seuil, 1995.

8 - Averroès, **Dévoilement des méthodes**, dans: Averroes, **L'islam et la raison. Anthologie de textes juridiques, théologiques et polémiques**, trad. par M. Geoffroy, Paris, Flammarion, «GF», 2000, p. 98.

9 - ________, **Discours décisif**, traduit par M. Geoffroy, Paris, Flammarion, «GF», 1996, p. 113.

10 - Avicenne, **Kitâb al-siyâsa**, dans **Penser l'économique**, textes de 'Bryson et d'Ibn Sînâ, édités et traduits par Y. Seddik et Y. Essid, Tunis, Media Com, 1995.

11 - Bacon (Francis), **La sagesse des anciens**, Paris, Vrin, 1997.

12 - Badie (Badie), **Les deux Ïtats. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam**, Paris, Fayard, 1986, p. 47.

13 - Blumenberg (Hans), **La légitimité des Temps modernes**, cité dans J.-C. Monod, **La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg**, Paris, Vrin, 2002.

14 - Botero (Giovanni), **Della ragion di stato. Libri dieci, con tre libri delle cause della grandezza e magnificenza della cità**, Appresso I Gioliti, Venetia, 1589.

15 - Carré Olivier), **L'islam la]que ou le retour à la Grande Tradition**, Paris, Armand Colin, 1993.

16 - Crone (Patricia), **Medieval Islamic Political Thought**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005.

17 - Dakhlia (Joceline), **Le divan des rois: le politique et le religieux dans l'Islam**, Paris, Aubier, 1998.

18 - _______, **L'Empire des passions. L'arbitraire politique en Islam**, Paris, Aubier, 2005.

19 - Fagnan (Edmond), **Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif De?Alì ibn Mu,ammad ibn/abìb al- Mâwardì**, Alger, Jourdan, 1915.

20 - Filali-Ansary (Abdu), **L'islam est-il hostile à la la]cité?**, Paris, Sindbad, 1997.

21 - Fleischer (Cornell), «Royal authority, dynastic cyclism, and "Ibn Khaldunism" in Sixteenth-Century ottoman letters», Journal of Asian and African Studies, XVIII, 3-4, 1983.

22 - Foucault (Michel), «Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique», dans **Dits et écrits**, II, 1976-1988, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», 2001.

23 - Gardet (Louis), **La cité musulmane**, Paris, Vrin, 1976, p. 35.

24 - Grunebaum (Gustave Edmund von), **L'identité culturelle de l'islam**, Paris, Gallimard, 1973.

25 - Guichardin (Fran5ois), **Conseils et avertissements en matière politique et privée**, traduit de l'italien par F. Bouillot et A. Pons, Paris, Ïditions Invrea, 1998.

26 - Gutas (Dimitri), **Pensée grecque, culture arabe**, traduit par A. Cheddadi, Paris, Aubier, 2005.

27 - Hobbes (Thomas), **Léviathan**, traduit par F. Tricaud, Paris, Dalloz, 1999.

28 - Ibn al-Muqaffa', **Le livre de Kalda et Dimna**, traduit par A. Miguel, Paris, Klincksieck, 1980.

29 - Ibn Khaldûn, **Le livre des exemples, I: Autobiographie. Muqaddima**, traduit par A. Cheddadi, Paris, Gallimard, 2002.

30 - Kantorowicz (Ernest), **The King's two bodies. A study in Mediaeval Political Theology**, Princeton (New Jersy), Princeton University Press, 1957.

31 - _______, **Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen ((ge**, Gallimard, 1957.

32 - Kelsen (Hans), **Théorie pure du droit**, Neuchâtel, La Baconnière, 1988.

33 - Lambton (Ann), **State and Goverment in Medieval Islam**, Oxford, Oxford University Press, 1981.

34 - Machiavel, **Discours sur la première décade de Tite-Live**, livre II, chap. XXIII, dans **uvres**, Paris, Robert Laffont, coll. «Bouquins», 1996.

35 - Miskawayh, **Tahìb al-ahlâq**, traduit par M. Arkoun, **La réforme de l'éthique**, Damas, Institut fran5ais de Damas, 1988.

36 - Monod (Jean-Claude), **La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg**, Paris, Vrin, 2002.

37 - Monod (Jean-Claude), **Sécularisation et la]cité**, Paris, PUF, coll. «Philosophies», 2007.

38 - Schmitt (Carl), **Théologie politique**, Paris, Gallimard, 1988.

39 - Sénellart (Michel), **Les arts de gouverner**, Paris, Le Seuil, 1995.

40 - ________, **Machiavélisme et raison d'Ïtat**, Paris, PUF, coll. «Philosophies», 1989.

41 - Sfez (Gérald), **Leo Strauss, foi et raison**, Paris, Beauchesne, 2007.

42 - Sourdel (Dominique & Janine), **Dictionnaire historique de l'Islam**, Paris, PUF, 1996.

43 - Sourdel (Dominique), **Le vizirat 'abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)**, Damas, Institut fran5ais de Damas, 1959-1960.

44 - Valensi (Lucette), **Venise et la sublime porte. La naissance du despote**, Paris, Hachette, 1987.

45 - Veinstein (Gilles), «L'Empire dans sa grandeur (XVIe siècle)», dans **Histoire de l'Empire ottoman**, sous la dir. de R. Mantran, Paris, Fayard, 1989.

46 - Walzer (Michael), **La révolution des saintsK éthique protestante et radicalisme politique**, Paris, Belin, 1987.

47 - Watt (Montgomery), **La pensée politique de l'islam**, Paris, PUF, 1995.

٤٨ - ابن الأزرق (أبو عبد الله، شمس الدين، محمد بن علي) [ت٨٩٦هـ]، **بدائع السلك في طبائع الملك**، منشورات وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧٧م.

٤٩ - ابن الطقطقي (أبو جعفر، محمد بن علي) [ت٧٠٩هـ]، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، دار صادر، بيروت، د.ت.

٥٠ - ابن المقفع (عبد الله) [ت١٤٦هـ]، **كليلة ودمنة**، ط١٧، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، ١٩٣٧م.

٥١ - ________، **الأدب الصغير**، دار المعارف، سوسة (تونس)، ١٩٩١م.

٥٢ - ________، **الأدب الكبير**، دار المعارف، سوسة (تونس)، ١٩٩١م.

٥٣ - ابن باجة (أبو بكر، محمد بن يحيى الصائغ) [ت٥٣٣هـ]، **تدبير المتوحد**، في: **رسائل ابن باجة الإلهية**، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩١م.

٥٤ - ابن تيمية (أبو العباس، تقي الدين، أحمد بن عبد الحليم) [ت٧٢٨هـ]، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٣م.

٥٥ - ابن حجة الحموي (تقي الدين، أبو بكر بن علي) [ت٨٣٧هـ]، **ثمرات الأوراق** (مطبوع بهامش المستطرف في كل فن مستظرف للشهاب الأبشيهي)، مكتبة الجمهورية العربية، القاهرة، د.ت.

٥٦ - ابن رشد (أبو الوليد، محمد بن أحمد) [ت٥٩٥هـ]، **الضروري في السياسة (مختصر كتاب السياسة لأفلاطون)**، نقله من العبرية إلى العربية: أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م.

٥٧ - ــــــــــ، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م.

٥٨ - ــــــــــ، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، قدَّم له وعلَّق عليه: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٨م.

٥٩ - ابن سينا (أبو علي، الحسين بن عبد الله) [ت٤٢٧هـ]، **كتاب السياسة**، تقديم وتعليق: علي محمد إسبر، بدايات للطباعة والنشر، دمشق، ٢٠٠٧م.

٦٠ - ابن فارس (أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا) [ت٣٢٥هـ]، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م.

٦١ - ابن منظور (أبو الفضل، جمال الدين، محمد بن مكرم) [ت٧١١هـ]، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٣م.

٦٢ - أردشير، **عهد أردشير**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م.

٦٣ - أرسطو، **الفيزياء ـ السماع الطبيعي**، ترجمة: عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٨م.

٦٤ - الأصبهاني (أبو نعيم، أحمد بن عبد الله) [ت٤٣٠هـ]، **تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة**، دار الإمام مسلم، بيروت، ١٩٨٦م.

٦٥ - أفلاطون، **محاورات جورجياس**، ترجمها عن الفرنسية: محمد حسن ظاظا، راجعها: علي سامي النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠م.

٦٦ - البخاري (أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل) [ت٢٥٦هـ]، **الجامع الصحيح**، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٩٨م.

٦٧ - التفتازاني (سعد الدين، مسعود بن عمر) [ت٧٩٢هـ]، **شرح العقائد النسفية**، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٧م.

٦٨ - التوحيدي (أبو حيان، علي بن محمد بن العباس) [ت٤١٤هـ]، **الإمتاع والمؤانسة**، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٥٣م.

٦٩ - ــــــــ، **البصائر والذخائر**، دار صادر، بيروت، ١٩٩٩م.

٧٠ - الثعالبي (أبو منصور، عبد الملك، محمد بن إسماعيل) [ت٤٢٩هـ]، **أخلاق الملوك**، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٣م.

٧١ - ــــــــ، **آداب الملوك**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠م.

٧٢ - ــــــــ، **تحفة الوزراء**، دار الآفاق العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م.

٧٣ - الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠١م.

٧٤ - الجاحظ (أبو عثمان، عمرو بن بحر) [ت٢٥٥هـ]، «رسالة المعاش والمعاد»، في: **رسائل الجاحظ**، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١م.

٧٥ - ــــــــ، **العثمانية**، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١م.

٧٦ - ــــــــ، **كتاب التاج في أخلاق الملوك**، دار الأرقم، بيروت، ٢٠٠٢م.

٧٧ - الجويني (أبو المعالي، ركن الدين، عبد الملك بن عبد الله، الملقب بإمام الحرمين) [ت٤٧٨هـ]، **غياث الأمم في التياث الظلَم**، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٧٩م.

٧٨ - الطرطوشي (أبو بكر، محمد بن محمد) [ت٥٢٠هـ]، **سراج الملوك**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٩٤م.

٧٩ - العباسي (الحسن بن عبد الله) [ت٧١٠هـ]، **آثار الأُوَل في ترتيب الدول**، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٩م.

٨٠ - عبد اللطيف (كمال)، **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٩م.

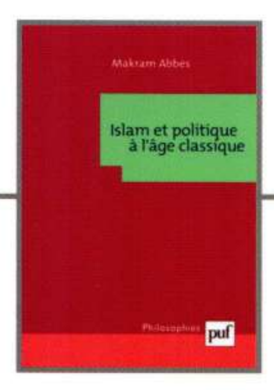
٨١ - العسكري (أبو هلال، الحسن بن عبد الله) [ت٣٩٥هـ]، **معجم الفروق اللغوية**، الدار العربية للكتاب، بيروت، ١٩٨٣م.

٨٢ ـ علي ابن رزين الكاتب [ق٦هـ]، **أدب الملوك**، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١م.
٨٣ ـ الغزالي (أبو حامد، محمد بن محمد) [ت٥٠٥هـ]، **فضائح الباطنية**، المطبعة العصرية، بيروت، ٢٠٠١م.
٨٤ ـ الفارابي (أبو نصر، محمد بن محمد) [ت٣٣٩هـ]، **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**، قدَّم له وعلَّق عليه وشرحه: علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٥م.
٨٥ ـ ــــــــــ، **الجمع بين رأي الحكيمين**، قدَّم له وعلَّق عليه: ألبير نصري نادر، الطبعة الخامسة، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠١م.
٨٦ ـ ــــــــــ، **تحصيل السعادة**، قدَّم له وبوَّبه وشرحه: علي أبو ملحم، الطبعة الأولى، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٥م.
٨٧ ـ ــــــــــ، **فصول منتزعة**، حقَّقه وقدَّم له وعلَّق عليه: فوزي متري النجار، دار المشرق، بيروت، ١٩٧١م.
٨٨ ـ ــــــــــ، **كتاب الحروف**، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٤م.
٨٩ ـ ــــــــــ، **كتاب السياسة المدنية**، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣م.
٩٠ ـ ــــــــــ، **كتاب الملة (ونصوص أخرى)**، حقَّقها وقدَّمها وعلَّق عليها: محسن مهدي، ط٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١م.
٩١ ـ القلقشندي (أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن علي) [ت٨٢١هـ]، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩١٥م.
٩٢ ـ الماوردي (أبو الحسن، علي بن محمد) [ت٤٥٠هـ]، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، صيدا ـ بيروت، ٢٠٠١م.
٩٣ ـ ــــــــــ، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١م.
٩٤ ـ ــــــــــ، **قوانين الوزراء وسياسة الملك**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٣م.
٩٥ ـ ــــــــــ، **نصيحة الملوك**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٨م.
٩٦ ـ مسكويه (أبو علي، أحمد بن محمد) [ت٤٢١هـ]، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق: عماد الهلالي، منشورات الجمل، بغداد ـ بيروت، ٢٠١١م.

٩٧ ـ النواجي (شمس الدين، محمد بن الحسن) [ت٨٥٩هـ]، **حلبة الكُمَيْت (في الأدب والنوادر والفكاهات المتعلقة بالخمريات)**، المكتبة العالمية، القاهرة، ١٩٣٨م.

٩٨ ـ يحيى بن عدي (أبو زكريا، يحيى بن عدي) [ت٣٦٤هـ]، **تهذيب الأخلاق**، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥م.





الإسلام والسياسة في العصر الوسيط

هذا الكتاب «الإسلام والسياسة في العصر الوسيط» للدكتور مكرم عبّاس، هو محاولة علمية موفّقة لنقد الكثير من التصوّرات الشائعة حول الفكر السياسي الإسلامي، وذلك بالتركيز على بيان تنوّع الفكر السياسي الإسلامي، كما تجلّى في تراثنا الثقافي، وكما تفاعل مع تطوّرات المجتمع خلال التاريخ.

ويتميّز الكتاب بملمح أكاديمي جليّ، وبموقف منهجي يتجاوز الاختصارات السهلة، ليتعمّق في دراسة دقائق الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط.

ذلك الفكر الذي أنتج - حسب رأي المؤلف - «ثلاث طرق لفهم السياسة»:

تتجلّى الطريقة الأولى في كتابات مؤلّفي «الآداب السلطانية» التي تركّز على قيم الحكم، واحتياجها للحكمة والاعتبار بالتجارب السياسية سواء تلك التي جرت داخل سياق التاريخ الإسلامي، أم تلك المستمدّة من خارجه (الفرس، الروم، الهند)...

أما الطريقة الثانية، فهي طريقة الفقهاء، الذين يعيب عليهم المؤلّف أنهم انشغلوا بإشكالية الفتنة، وبالغوا في التركيز على أولويّة الأمن.

وثالث تلك الطرق طريقة الفلاسفة (الفارابي، ابن سينا...)، وهي طريقة تفكّر في المسألة السياسية من منظور القانون الطبيعي وبمقصد تحقيق كمال الإنسان، مستلهمة الثقافة العلمية والفلسفية المتداولة في زمنهم.

وقد انتهى المؤلّف بعد تحليله لنماذج من هذه الطرق المنهجية الثلاث إلى خلاصات مهمة.

تعريف بالكاتب

د. مكرم عبّاس: باحث أكاديمي، وأستاذ الدراسات العربية في دار المعلمين العليا بجامعة ليون – فرنسا، له عدد من البحوث في مجال الفلسفة العربية، منها: (الإسلام والسياسة في العصر الوسيط، الثورات العربية واللاهوت السياسي).



مركز نهوض للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

السعر:
12 دولارًا أمريكيًا
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-470-024-2
9 786144 700242

INFO@NOHOUDH-CENTER.COM | WWW.NOHOUDH-CENTER.COM